B
2750
K3
Bd.25
Roba

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES J. E. CREIGHTON B. ERDMANN R. EUCKEN
P. MENZER A. RIEHL

MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANT-GESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. HANS VAIHINGER
IN HALLE

Prof. Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
IN HALLE

UND

Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT
IN BERLIN

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND

MIT EINEM BILDNIS WALTER SIMONS

170948
4.5.22.

BERLIN
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1920

B
2750
K3
Bd.25

Alle Rechte vorbehalten

INHALT.

Seite

Zur Lehre von Raum und Zeit. Aus dem Nachlaß von Franz Brentano 1

Zur Philosophie des Protestantismus. Von Heinrich Scholz 24

Bertrand Russells „Erkenntnis der Außenwelt". Von Hugo Bergmann 50

Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre. Von Hans Freyer 113

Über das Problem der Naturgeschichte. Von Fritz Neeff 156

Die platonische Anamnesis und Goethes Antizipationen. Von Marie Hendel 182

Kants Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik. Von Arthur Liebert 196

Zusätze Fichtes zu seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Mitgeteilt v. Hans Schulz 202

Zur Phänomenalität des Raumes. Kurze Mitteilung bei der Generalversammlung der Kantgesellschaft 30. V. 1920 in Halle. Von Hermann Schneider 210

Das τρίτος-ἄνθρωπος-Argument gegen die Eidos-Lehre. Von J. Kaufmann 214

Kausalität, Relativität und Stetigkeit. Von Josef Winternitz 220

Der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft. Von Julius Binder 321

Der Ziehensche Binomismus und sein Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart. Von Martha Ulrich 366

Der Neukantianismus und die Forderungen der Gegenwart. Von Kurt Sternberg 396

Kritizismus und Kulturphilosophie. Von Alfred Baeumler 411

Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlaß. Von A. Monzel . 427

Seite

Besprechungen:

Kant und Kantianer.

Moog, Willy, Kants Ansichten über Krieg und Frieden.
Moog, Willy, Fichte über den Krieg. Von Arthur Liebert . . . 57
Vorländer, Karl, Kants Weltanschauung aus seinen Werken. Von Arthur Liebert 59
Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung. Von Arthur Liebert 59
Cassirer, Ernst, Kants Leben und Lehre. Von Arthur Liebert . . 233
Warda, Arthur, Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Von Arthur Liebert 237
Bötte, W., Kant und der Krieg. Von Willy Moog 238
Natorp, Paul, Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Gedächtnisrede. Von Arthur Liebert 238

Fichte.

Schulz, Hans, Joh. Gottlieb Fichte als Hauslehrer. Von Siegfried Berger 239
Runze, Maximilian, Neue Fichte-Funde aus der Heimat und Schweiz. Von Siegfried Berger 240
Runze, Maximilian, Predigten von Joh. Gottlieb Fichte. Von Siegfried Berger 240
Berger, Siegfried, Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Marburger Dissertation. Von Hellmuth Falkenfeld 241

Geschichtsphilosophie.

Joël, Karl, Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Von Jonas Cohn 61
Neeff, Fritz, Gesetz und Geschichte. Von Emil Kraus 63
Selle, Friedrich, Von der Wirklichkeit hinter Krieg und Geschichte. Von Hans Driesch 65
Hönigswald, Richard, Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Von Kurt Sternberg 65
Simmel, Georg, Der Konflikt der modernen Kultur. Von Kurt Sternberg 68
Elkuß, Siegbert, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung. Von Hellmuth Falkenfeld 70
Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes. Von Karl Schück 265

Rechtsphilosophie und Soziologie.

Bendix, Ludwig, Das Problem der Rechtssicherheit. Schriften des Vereins Recht und Wirtschaft. Band III. Heft 5. Von C. A. Emge 241
Somló, Felix, Juristische Grundlehre. Von M. Salomon 243
Schmoller, Gustav, Die soziale Frage. Von Bovensiepen . . . 245
Wilbrandt, Robert, Karl Marx. Versuch einer Einführung (Aus Natur und Geisteswelt 621. Buch.). Von Karl Vorländer 247
Mehring, Franz, Karl Marx, Geschichte seines Lebens. Von Karl Vorländer 249

Seite

Pädagogik.

Hönigswald, Richard, Über die Grundlagen der Pädagogik. Von Eduard Spranger 251
Cohn, Jonas, Geist der Erziehung, Pädagogik auf philosophischer Grundlage. Von Theodor Litt 253
Natorp, Paul, Der Idealismus Pestalozzis. Von Walther Schadow 258
Nelson, Leonard, Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen. Von Emil Kraus 261
Kesseler, Kurt, Brauchen wir Religionsunterricht und welchen? Von Hans Schlemmer 262
Kesseler, Kurt, Pädagogische Charakterköpfe. Von Hans Schlemmer 263
Otto, E., Die wissenschaftliche Forschung und die Ausgestaltung des gelehrten Unterrichts. Von Hans Schmidkunz 264

Religionsphilosophie.

Staudinger, Franz, Religion in Vernunft und Leben. Von Georg Lasson 268
Mehlis, Georg, Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Von Heinrich Scholz 269
Gese, Paul, Einleitung in die Religionsphilosophie. Von Heinrich Scholz 271
Jelke, Robert, Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie. Von Kurt Kesseler 272
Köhler, Rudolf, Der Begriff apriori in der modernen Religionsphilosophie. Von Kurt Kesseler 273
Straubinger, Heinrich, Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Von Kurt Kesseler . . 274
Leese, Kurt, Moderne Theosophie. Von Arthur Liebert . . . 274

Ethik — Sozialphilosophie — Staatslehre.

Mehlis, Georg, Probleme der Ethik. Von Arthur Liebert . . . 436
Messer, August, Ethik. Von Hellmuth Falkenfeld 438
Störring, G., Die sittlichen Forderungen und die Frage ihrer Gültigkeit (Wissen und Forschen, Schriften zur Einführung in die Philosophie, Bd. X). Von Hellmuth Falkenfeld 440
Freyer, Hans, Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens. Von Hellmuth Falkenfeld 440
von Rhoden, G., Sexualethik. Von Hellmuth Falkenfeld . . 441
Franz, Erich, Politik und Moral. Über die Grundlagen politischer Ethik. Von Heinrich Scholz 442
Natorp, Paul, Sozialidealismus. Von Siegfried Berger 445
Sternberg, Kurt, Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato. Von S. Marck 449
Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, Der griechische und der platonische Staatsgedanke. Von Kurt Sternberg 450
Spir, A., Ce qui manque à notre civilisation. Von Victor Henry 451

Seite

Sammelwerke.

Annalen der Philosophie, herausgegeben von Hans Vaihinger und Raymund Schmidt. I. Bd. Von Theodor Siegfried 275
Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht. Von Arthur Buchenau 283
Der Leuchter. Aufsätze zur Weltanschauung und Lebensgestaltung. Von Kurt Sternberg 285
Güttler, Karl, Gesammelte Abhandlungen. Theologie — Philosophie — Zeitfragen. Von Hellmuth Falkenfeld 287

Selbstanzeigen:

Moog, Willy, Logik, Psychologie und Psychologismus 72
Moog, Willy, Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften 72
Jahn, M., Die Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. . . 73
Sternberg, Kurt, Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato 73
Wilutzky, Konrad, Die Liebe 74
Utitz, Emil, Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft . . . 290
Braun, Otto, Der Student und die neue Zeit 291
Schneider, Hermann, Metaphysik als exakte Wissenschaft. Heft 2 291
Glockner, Hermann, Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phaenomenologie des Geistes 292
Mahnke, Dietrich, Der Wille zur Ewigkeit 292
Mahnke, Dietrich, Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus 293
Kronfeld, Arthur, Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis . . . 294
Henry, Victor, Wissenschafts- und Unterrichtslehre 295
Lomber, Wilhelm, Wesen und Bedeutung der nationalen Einheitsschule 296
Feldkeller, Paul, Die Idee der richtigen Religion 452
Feldkeller, Paul, Logik für Kaufleute 452
Gätschenberger, Richard, *ΣΥΜΒΟΛΑ.* Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie 453
Graf, Otto, Gottfried Keller als Erzieher. Gottfried Keller-Nummer (Heft 7/8) der Zeitschrift „Der Wegweiser" 454
Knittermeyer, Hinrich, Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant 455
Müller-Freienfels, Richard, Psychologie der Religion. Bd. I. Die Entstehung der Religion; Bd. II. Mythen und Kulte (Sammlung Göschen Nr. 805 und 806) 455
Nicklisch, H., Der Weg aufwärts: Organisation 456
Külpe, Oswald, Die Realisierung. Bd. 2. (Aus dem Nachlaß herausgegeben von August Messer) 456
Thalheimer, Alvin, The Meaning of the Terms: „Existence" and „Reality" 456

Mitteilungen:

Entgegnung. Von Werner Leo 75
Hermann Siebeck †. Von W. Moog 298

Seite

Fritz Münch †. Von Eberhard Zschimmer 301
Berichte über die gegen Kants Bücher geübte Zensur. Von Otto Kahn 303
Kant und die Frage der Einheitsschule (Kantgedächtnisfeier) . . 303
Die Philosophie in der Volkshochschule. Von Kurt Sternberg 305
Hegel-Preisaufgabe der Hamburgischen Wissenschaftl. Stiftung 308
Zur Frage der Schopenhauer-Ausgabe. Von Franz Mockrauer 458
Eine neue kritische Schopenhauer-Ausgabe. Von Alfred Mensi-Klarbach 464
Friedrich Nietzsche-Preis 467
Vierter italienischer philosophischer Kongreß. Von Maximilian Abich 468
Die Schule der Weisheit zu Darmstadt. Von Werner Kilian . 468

Kant-Gesellschaft:

Ortsgruppe Karlsruhe 75
Ortsgruppe Kiel 76
Ortsgruppe Münster i. W. 77
Bericht über die Fonds der Kant-Gesellschaft 78
A. Kantstiftung.
B. Preisaufgabenfonds.
1. Erste Karl Güttler-Preisaufgabe. — 2. Eduard von Hartmann-Preisaufgabe. — 3. Jubiläums-Preisaufgabe. — 4. Zweite Karl Güttler-Preisaufgabe. — 5. Dr. Ludwig Jaffé-Preisaufgabe. — 6. Emil Sidler-Brunner-Preisaufgabe.
C. Walter Simon-Fonds. — D. Dispositions-Fonds. — E. Strittiger Fonds. — Zusammenstellung. — F. Hilfsfonds für kriegsnotleidende Philosophen.
Vergünstigung für die Mitglieder der Kant-Gesellschaft beim Kauf von Vaihinger's Kant-Kommentar 84
Förderer-Fonds 84
Neuangemeldete Mitglieder für 1920. Ergänzungsliste 1: Januar bis Mai 1920 86
Neuntes (Ludwig Jaffé-) Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft . . . 94
XVI. Jahresbericht 1919. Einnahmen und Ausgaben 98
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft 101
Walter Simon †. (Mit Bild.) Von Gottfried Meyer 310
Ortsgruppe Stuttgart 311
Ortsgruppe Kiel 311
Hans Vaihingers Kant-Kommentar 314
Neuangemeldete Mitglieder für 1920. Ergänzungsliste 2 314
Bericht über die Allgemeine Mitgliederversammlung (Generalversammlung) am Sonnabend, dem 29. und Sonntag, dem 30. Mai 1920. Von Maximilian Abich 470
Ortsgruppe Berlin 477
Philosophische Gesellschaft Hamburg (Ortsgruppe der „Kant-Gesellschaft") 478
Ortsgruppe Königsberg 478

Seite

Ortsgruppe Leipzig 479
Ortsgruppe Dresden 480
Zum achten (zweiten Karl Güttler-) Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft 482
Förderer-Fonds 483
Neuangemeldete Mitglieder für 1920. Ergänzungsliste 3: Oktober bis Dezember 1920 485

Register:

1. Sachregister 490
2. Personenregister 495
3. Besprochene Kantische Schriften 497
4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen . . 498
5. Verzeichnis der Mitarbeiter 498

Zur Lehre von Raum und Zeit.

Aus dem Nachlasse **Franz Brentanos**[1]).

... So sage ich denn vor allem, daß unter dem Raum und der Zeit, von denen wir sprechen, wenn wir sagen, daß alle Körper im Raum seien, und alles, was geschieht, in der Zeit geschehe, nicht ein fix irgendwo ruhendes Körperliches, sei es eine Himmelssphäre, die nie ihren Ort verläßt, sei es eine Zahl fester Punkte oder unverrückbarer Koordinaten, zu denken sei, welche uns für alle anderen örtlichen Bestimmungen als Anhalt dienen könnte, und daß ebensowenig an eine ewig gleichmäßig sich vollziehende Bewegung, wie Aristoteles sie in der Rotation einer obersten Himmelssphäre gegeben glaubte, als Anhalt für die Bestimmung der Ordnung von Früher und Später gedacht werden darf. Solche absolut ruhende Körper und solche absolut gleichmäßige Bewegungen liegen uns in der Erfahrung nicht vor. Ich sage noch mehr. Auch die Ansicht derjenigen ist verwerflich, welche meinen, unter dem Raum sowohl als unter der Zeit sei ein bloß phänomenal Bestehendes, Ausgedehntes, in jeder Richtung unendliches Individuum zu verstehen. Ein solches phänomenales Bestehen liefe auf nichts anderes hinaus als auf das An-sich-Bestehen eines eine Anschauung[2]) habenden, und da die Lehre für jeden von uns gelten soll, so hieße dies nichts anderes, als daß es eine große

1) Anm. des Herausgebers. Franz Brentano starb am 17. März 1917. Die vorliegende Abhandlung trägt das Datum 23. Februar desselben Jahres, ist also wohl eines der letzten Diktate des erblindeten Denkers über diese von ihm immer wieder durchforschten Probleme. Sowohl dieser Umstand als auch die Aktualität, die das Raum-Zeitproblem durch die „Relativitätstheorie" gewonnen hat, rechtfertigen die Wahl gerade dieser kleinen Schrift zur Veröffentlichung durch die Kantstudien. Eine Ausgabe des gesamten wissenschaftlichen Nachlasses wird von Prof. Kastil und mir vorbereitet. Kraus.

2) Anmerk. des Herausgebers. „Als Phänomen sein" heißt „als Vorgestelltes sein" und daß etwas als Vorgestelltes sei, besagt nichts weiter, als daß ein es Vorstellender ist. Vgl. Näheres bei Kraus. Franz Brentano, Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl, München 1919, S. 28.

Vielheit von solchen gebe, welche die gleichen Anschauungen hätten. Was aber hieße es, wenn man sagte, diese Anschauungen geben eine Form ab für alles, was sonst von ihnen angeschaut wird und was bei Verschiedenen verschieden und bei jedem Einzelnen in mannigfachster Weise kontinuierlich wechselnd sein mag? Auch solche Verschiedenheiten und Veränderungen auf phänomenalem Gebiet können nichts anderes als Verschiedenheiten und Veränderungen sein, welche nicht wahrhaft und eigentlich bestehen. Was eigentlich besteht, ist eine Verschiedenheit und Veränderung des Anschauenden. Somit geht es nicht an, das Zeitliche und kaum auch das Räumliche auf bloß phänomenalem Gebiete zu suchen. Vielmehr werden wir sagen, daß wenn etwas phänomenal, sicher auch etwas an sich in der Zeit sei.

Das hatte denn auch vor Kant Reid behauptet und dementsprechend auch über den Raum gelehrt. Aber wenn er eine Zeit und einen Raum in grenzenloser Ausdehnung an sich bestehend glaubte, so sollten sie nach ihm doch nichts Reales sein, nicht selbst Dinge, sondern nur Rezipienten für Dinge. Hier kann man aber wohl sagen, daß einer von den Fällen vorliege, wo — wie es im Faust heißt — die Begriffe fehlen und ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt. Wenn Zeit und Raum keine Dinge sind, so können sie auch nicht unter den Begriff fallen, den wir mit dem Namen eines Rezipienten verbinden, ja wenn sie nicht unter den Begriff eines Dinges, so können sie überhaupt nicht unter einen Begriff fallen. Ist doch der Begriff eines Dinges von ausnahmsloser Einheit für alle Gegenstände unseres Denkens. Jeder der denkt (das Wort in Cartesianischer Weite genommen), denkt etwas, und wenn der Begriff des Denkens, so muß auch der Begriff dieses Etwas ein einheitlicher sein und wir bezeichnen ihn in einheitlicher Bedeutung mit dem Namen eines Realen. So hatte denn auch schon Leibniz, wo er in seiner Korrespondenz mit Clarke die Frage von Raum und Zeit berührt, treffend bemerkt, der einheitliche unendliche Raum und die einheitliche unendliche Zeit, welche Newton und andere allen Dingen zu Grunde legen wollten, würden nichts anderes als reale Subjekte, reale Substanzen sein, welche alles übrige Reale als Eigenschaften an sich hätten. So ist denn Reids Gedanke eine unmögliche Fiktion und mit seiner Lehre ist dann auch die in sehr Wesentlichem übereinstimmende Lehre von Marty gerichtet, der, wenn er den unendlichen Raum, obschon er nichts Reales sein soll, von Gott geschaffen denkt, auch hierdurch noch

mit besonderer Deutlichkeit zeigt, daß er ihm den Charakter des Realen zuschreibt, obwohl er ihn in einem Atem abspricht[1]).

Von Newton und Clarke werden Raum und Zeit, deren jedes sie ebenso wie Reid als etwas individuell Einheitliches, in jeder Richtung Unbegrenztes an sich und notwendig Bestehendes dachten, als etwas Reales betrachtet. Hiermit war die Absurdität, welche in der Annahme der Existenz eines Nichtrealen[2]) liegt, vermieden. Aber was soll das Reale sein, dem unmittelbare Notwendigkeit zukommt? Sehr begreiflicher Weise wurden Newton und Clarke dazu geführt, zu glauben, daß man es hier mit Attributen des ersten Prinzips aller Dinge und mit Attributen Gottes selbst zu tun habe. Aber ist es nicht eine starke Zumutung zu glauben, daß uns solche göttliche Attribute wahrhaft anschaulich vorliegen? Und wie soll es dazu kommen? Sind sie, wie das, was wir mit der sogenannten äußeren und inneren Wahrnehmung erfassen, Erfahrungsgegenstände? Reid, der eingehendere Erwägungen darüber angestellt hat, wie wir zu der Vorstellung und der Erkenntnis jenes einheitlichen Raums und jener einheitlichen Zeit kommen, verneint dies auf das bestimmteste.

Nach ihm soll sich vielmehr der Gedanke des einen und der anderen in eigentümlicher Weise dem, was wir wahrnehmen, assoziieren und dabei auch der bedeutsame Unterschied sich merklich machen, daß Raum und Zeit nicht etwa bloß als bestehend, sondern als notwendig bestehend erfaßt werden. Allein haben wir es bei solchen Behauptungen mit etwas anderem als mit bloßen Einbildungen zu tun? Was mich anlangt, so muß ich auf das entschiedenste in Abrede stellen, daß mir die Evidenz eines unendlichen Raums und einer unendlichen Zeit als unmittelbar notwendig einleuchte, sowie auch, daß ich eine Anschauung des einen und der anderen besitze; und daß das, was von mir gilt, auch dem Bewußtsein anderer entspricht, sieht man daraus, daß solche, die zu den bedeutendsten Denkern zählten, die Notwendigkeit, ja die Existenz einer anfanglosen Zeit und eines in jeder Richtung unendlich sich erstreckenden Raumes geleugnet haben. Aristoteles dachte sich den Raum begrenzt. Augustinus lehrte einen

---

1) Anm. d. H. In Martys Buch Raum und Zeit, Halle 1916, ist dies wohl nicht ausgesprochen, es war aber seine Lehre.

2) Anm. d. H. Hierüber vgl. Brentano, Klassifikation der psychischen Phänomene (Anhang) und Kraus a. a. O. S. 29 u. f.

Weltanfang und auch Leibniz hielt einen solchen für möglich. Dann aber war ein Anfang der Zeit selbst zugleich als möglich statuiert, da nach Leibniz Gottes Leben ohne zeitlichen Verlauf und die Zeit nichts als die Ordnung des Nacheinanders in der Welt sein sollte. Und wie keine Zeit so hätte nach ihm auch kein Raum anfanglos bestanden. Ich brauche kaum zu bemerken, daß auch David Hume auf das energischste dagegen protestiert haben würde, daß die Existenz einer Zeit oder eines Raums uns unmittelbar als notwendig einleuchte. Solche Notwendigkeit würde nach ihm nichts anderes besagen als einen Widerspruch, der in der Leugnung läge. Eine Leugnung aber stehe nur mit einer Behauptung des Gegenteils in Widerspruch, welcher hier gänzlich fehlt. Kant machte sich einmal diesen Humeschen Gedanken zu eigen, und wenn er trotzdem Raum und Zeit eine gewisse Notwendigkeit zuzuschreiben scheint, so zeigt sich, genau besehen, daß er dies im eigentlichen Sinne nicht tut, denn Raum und Zeit sollen nach ihm gar nicht an sich, sondern nur phänomenal bestehen.

Wir haben es also, ich wiederhole es, hier mit nichts als mit Einbildungen zu tun. Wir haben keine Anschauung von unendlichen göttlichen Attributen, wie Clarke sie in Zeit und Raum zu besitzen vermeinte, und dies bestätigt sich noch des weiteren, wenn wir uns klar machen wollen, wie das Verhältnis dieser göttlichen Attribute zu den kreatürlichen Dingen, die wir wahrnehmen, zu denken wäre. Sollen sie in einem Verhältnis von Subjekt zu Eigenschaften des Subjektes stehen? Dann müßten wir Schmerz und Irrtum und Bosheit als Eigenschaften in das Göttliche hineintragen. Aber welches andere Verhältnis sollte es denn sein, da ja doch Clarke sichtlich an ein bloßes Ursacheverhältnis nicht denkt? Hier kann nichts anderes als eine Erneuerung und Verbesserung der ganzen psychologischen Analyse helfen.

Blicken wir vorurteilslos auf das, was uns in den Empfindungen und in der inneren Wahrnehmung, sowie im Gedächtnis anschaulich gegeben ist. Man hat gesagt und sagt es oft noch heute, daß uns hier etwas individualisiert erscheine. Berkeley behauptet sogar, daß wir nie etwas bloß im allgemeinen vorzustellen vermöchten und hat nicht wenige zu der gleichen nominalistischen Überzeugung geführt. In Wahrheit ist aber das Gegenteil der Fall. So gewiß es ist, daß jeder Denkende ein individuell anderer ist, so gewiß ist es doch, daß keinem Denkenden, indem er sich seiner bewußt ist, seine individuelle Besonderheit sich offenbart.

Es läge kein Widerspruch darin, wenn von Zweien, die ihrer selbst als Denkende bewußt sind, jeder eine in jedem Betracht übereinstimmende Wahrnehmung hätte. Das Individualisierende liegt in der Substanz und diese erfassen wir bei der Selbstwahrnehmung zwar nicht, wie manche meinen, gar nicht, wohl aber nur in solcher Allgemeinheit, daß Zweifel darüber möglich werden, ob die denkende Substanz körperlich oder ein unausgedehntes Wesen sei. Nicht anders steht es mit der Empfindung primärer Objekte. Nehmen wir z. B. die des Gesichtssinnes, welcher in mancher Beziehung durch Deutlichkeit vor anderen ausgezeichnet, die Untersuchung besonders zu begünstigen scheint. Hier haben manche geglaubt, daß wir individuelle Anschauung von bestimmt lokalisierten farbigen Gegenständen hätten[1]). Der roten Punkte mögen viele sein, aber von gleich lokalisierten roten Punkten kann es nur einen geben. So scheinen sie individuell determiniert. Allein bei genauerem Studium findet man etwas sehr merkwürdiges. Johannes Müller sagte, daß beim Sehen die gesehenen Objekte nach außen projiziert würden. Dies ist wahr, verlangt aber gar sehr eine Verdeutlichung. Wenn etwas projiziert wird, so heißt das offenbar nichts anderes, als daß es in einem gewissen Abstand befindlich vorgestellt wird. Aber wenn dies, so natürlich in einem Abstand von etwas, was selbst eine Örtlichkeit hat. Und was ist dies in unserem Falle? Ist es auch etwas, was farbig qualifiziert erscheint? Offenbar ist dies nicht der Fall. Petroniewicz ist daraufhin zu der Meinung geführt worden, daß es ein Punkt*) sei, an welchem wir uns selbst als Sehende befindlich vorstellen. Richtiger dürfte es sein zu sagen, daß wir einen gewissen Punkt ohne alle Qualifikation in modo recto vorstellen und

---

1) Anmerk. des Herausgebers. Brentano selbst hat früher (z. B. Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Leipzig 1907) so gelehrt. Dem von ihm und Stumpf begründeten Nativismus lag diese Deutung der Raumanschauung besonders nahe. Vgl. Stumpf, „Über den Ursprung der Raumanschauung", S. 122.

*) Anatomische Versuche haben die Meinung Descartes, welche wohl auch Leibniz zugeschrieben werden muß und die noch Herbart festhielt, daß nämlich ein bestimmter einzelner Punkt des Gehirns der Sitz der Seele, das ist des Subjekts unseres Empfindens und Denkens sei, unwidersprechlich widerlegt. Der Flourenssche „Lebensknoten" (noeud vitale), den man einmal mit mehr Schein als andere Organe als solchen betrachten wollte, hat sich ganz ebenso, wie die Großhirn-Hemisphäre als paarig erwiesen. Ja es gelang nach einer völligen Exstirpation das psychische Leben noch tagelang zu erhalten.

die farbigen Objekte nur in modo obliquo[1]), das heißt als etwas, wovon dieser Ort in gewisser Richtung und in gewissem Maße absteht. Das ist denn die genaue Beschreibung von dem, was unter jener Projektion zu verstehen ist. Erwägen wir das Gesagte, so stellt sich nun heraus, daß in Ansehung der Frage, ob die Gesichtswahrnehmung uns etwas individuell zeige oder nicht, alles darauf ankommt, ob jener Ort, welcher in modo recto ganz unqualifiziert vorgestellt wird, irgendwie örtlich durch eine absolute Bestimmung spezialisiert und ganz genau determiniert erscheine oder nicht. Und da finden wir denn, daß das Letztere der Fall ist. Er erscheint uns nur ganz allgemein als ein örtlicher Punkt, der zu anderen in gewissen Verhältnissen der Richtung und des Abstandes steht, welche für jeden örtlichen Punkt im Vergleiche mit gewissen anderen gleichmäßig vorkommen[2]). So genau spezialisiert diese Verhältnisse gedacht werden mögen, können sie darum eine Individuation nicht geben. Wer nur weiß, um wieviel einer einen anderen an Reichtum übertrifft, weiß doch vielleicht nicht, wieviel der eine und wieviel der andere hat.

Etwas Ähnliches wie hinsichtlich des Orts, zeigt sich auch hinsichtlich der zeitlichen Bestimmtheit. Wir sehen, wie man sagt, daß etwas ruht oder sich mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt. Es erscheint uns das eine Mal früher und später, vormals und jetzt am selben Ort, das andere Mal an anderen und anderen sich zu befinden. Hier erscheint das „Jetzt" von einem „Vormals" wie ein Späteres von einem Früheren abstehend. Aber erscheint uns außer dieser relativen Bestimmung auch noch eine absolute Besonderheit des „Jetzt" und des „Damals"? Keineswegs. Das Gewesene ist jetzt gewesen, und ein Zeitmoment, welcher zukünftig ist, wird einmal gegenwärtig sein und dann ganz ebenso wie der jetzige erscheinen. Es gilt also in zeitlicher Beziehung ganz dasselbe, was wir in räumlicher Beziehung festgestellt haben. Jede absolute Differenzierung fehlt, während relative mannigfach gegeben sind und dabei erscheint ein Punkt, nämlich der der Gegenwart, allein als in modo recto vorgestellt, jeder andere in modo obliquo, weshalb denn auch von dem, was gewesen ist, so wenig wie von dem, was gedacht ist, gesagt werden kann,

---

1) A. d. H. Vgl. über die Lehre vom Modus rectus und modus obliquus, die in Brentanos Psychologie eine große Rolle spielt, Kraus a. a. O. S. 40 u. f.

2) A. d. H. Vgl. Stumpf a. a. O. S. 180 u. f.

daß es im eigentlichen Sinne sei. Denn das ist für die Weise des zeitlichen Abstehens im Unterschiede von der des räumlichen Abstehens charakteristisch, daß nur das Fundament, nicht aber ebenso der Terminus der Relation existiert[1]). Und so gehört denn auch das „Jetzt" zwar immer als Grenze einem zeitlichen Kontinuum zu, das mit ihm beginnt oder mit ihm endigt oder in ihm fortdauert, allein immer nur einem Kontinuum, welches einzig und allein dieser Grenze nach wirklich ist. Man hat dies oft für etwas Unmögliches erklären wollen, indem man sich an das hielt, was beim räumlichen Kontinuum stattzufinden pflegt. Man meinte, damit eine Grenze als Grenze einem Kontinuum zugehörig sei, müsse dieses Kontinuum seiner Totalität nach und nicht bloß dieser Grenze nach sein. Allein daß dies nicht bloß möglich, sondern wirklich ist, zeigt uns gerade die Erfahrung des zeitlichen „Jetzt" mit unmittelbarer Evidenz. Ja auch bei einem räumlichen Punkte könnte es ohne Absurdität angenommen werden, daß er einmal nur in Zugehörigkeit zu einem räumlichen Kontinuum existierte, das nicht seiner Totalität nach und auch nicht einem seiner ausgedehnten Teile nach, sondern nur dieser punktuellen Grenze nach Bestand hätte. So wäre es z. B. wenn ein Conus von der Basis aus sukzessive vernichtet würde, in dem Momente seiner vollständigen Vernichtung, sei es daß sie eine definitive wäre, oder daß eine neue Schöpfung in entgegengesetzter Sukzession erfolgend sich unmittelbar daran anschlösse, wo dann der oberste Punkt der einzige wäre, der nicht vernichtet würde, indem er vielmehr dem neu entstehenden Conus als erster, wie dem vergehenden als letzter zugehörte.

Nochmals sei gesagt, wir erkennen also nicht die spezifische absolute Eigentümlichkeit des Gegenwärtigen oder eines anderen Zeitmoments, von welchem er als Späterer von Früherem oder als Früherer vom Späteren absteht, sondern nur sein relatives Verhalten zu jenen; ja es ist dies das Einzige, was wir hier vorzustellen vermögen. Wie wir auch bei so beschränktem Vorstellungsvermögen recht wohl sagen können, daß der gegenwärtige Moment von einem anderen sich mehr als von einem dritten entfernt zeige, so auch daß er sich von zwei zeitlichen Punkten in

1) A. d. H. Vgl. Kraus a. a. O. S. 45; ähnlich existiert, wenn ich z. B. von einem Pegasus ein vorstellendes Bewußtsein habe, das Fundament: der Vorstellende, nicht aber der Terminus der Vorstellungsbeziehung d. i. das Ding, auf das ich mich vorstellend beziehe.

derselben Richtung und gleichen Entfernung zeige und daß er für alles Gegenwärtige spezifisch gleich sei. Ich sage „gleich", nicht aber „ein und derselbe"; was zugleich besteht, besteht gleichzeitig, nicht aber (wenn ich mir den Ausdruck erlauben darf) einzeitig, ähnlich wie man ja auch von zwei gleichmäßig roten Dingen sagen sollte, daß sie gleichfarbig, nicht aber daß sie von einer Farbe seien und daß sie eine vollkommen gleiche Röte, nicht aber daß sie eine und dieselbe Röte hätten. Wer außer den zeitlichen Dingen auch noch ein Zeitliches für sich und außer den jetzigen Dingen ein Jetzt für sich annehmen wollte, der würde in einen ganz ähnlichen Fehler verfallen, wie der, welchen Platon mit seiner Ideenlehre begangen hat. Weder die unmittelbare Erfahrung zeigt etwas derartiges, noch suggeriert sie uns mit Notwendigkeit einen solchen Gedanken, noch läßt sie ihn uns irgendwie in legitimer Weise erschließen. Wir wissen nur, daß sehr viele, ja alle Dinge zeitlichen Bestimmungen, wie wir sie in höchster, absoluter Unbestimmtheit und Allgemeinheit und mit vielfacher relativer Differenzierung haben, unterliegen. Und ganz ähnliches gilt auch nach dem, was wir schon angeführt haben, bezüglich der räumlichen Bestimmungen. Absolut spezifizierte besitzen wir gar keine, wohl aber besitzen wir die Vorstellung von etwas räumlich Bestimmtem im allgemeinen und eine Mannigfaltigkeit von relativen räumlichen Differenzbestimmungen. Weder jene noch diese sind aber in der Art zu hypostasieren, daß man meint, es bestehe außer den Körpern und dem Körperlichen ein einheitliches, nach Länge, Breite und Tiefe unendlich ausgedehntes Wirkliche, welches selbst völlig immobil, körperliche Substanzen und Eigenschaften in sich aufnehme und ihnen, je nachdem es dies mit diesem oder jenem seiner Teile nach tut, ihnen ihre absolute lokale Beschaffenheit gebe [1]).

Man hat oft gesagt, damit ein Körper sich bewege, müsse doch ein leerer Raum da sein, in den er sich hineinbewege. Allein dies war so töricht, wie wenn einer sagen wollte, damit etwas sich verfärbe, müsse doch schon eine Farbe für sich da sein, die er dann bei der Verfärbung annimmt *). Genügt es hier, daß etwas

---

1) A. d. H. Daß es einen solchen Newtonschen leeren Raum nicht gebe, war Brentanos Lehre gewesen vgl. Martys Polemik gegen ihn in „Raum und Zeit".

*) Auch so kann man anschaulich machen, wie lächerlich es ist, wenn man verlangt, daß, damit etwas in einen Raum eingehe, dieser schon vorher vorhanden

da ist, was fähig ist, die Farbe zu haben, so genügt es auch dort, daß etwas da ist, was fähig ist, in der betreffenden Weise örtlich bestimmt zu werden. Wie der sich verfärbende Körper, so erleidet auch der sich fortbewegende eine Veränderung, nur nach einer anderen Gattung der Bestimmung. Man vergleiche auch, zu welcher Absurdität man gelangte, wenn man ähnlich, wie von dem, was sich räumlich fortbewegt, von dem, was zeitlich fortdauert, sagen wollte, es müsse schon eine leere Zeit da sein, in die es, indem es fortdauert, eintrete. Müßte dies doch eine leere Zukunft sein, allein nichts, was zukünftig ist, ist im eigentlichen Sinne, und somit muß von der zukünftigen leeren Zeit ebenso gesagt werden, daß sie noch nicht ist, wie von einem zukünftigen Menschen oder irgendwelcher anderen zukünftigen Sache.

Wenn wir nun aber nach alledem, was wir gefunden, auf die verschiedenen Meinungen zurückblicken, die von berühmten Denkern hinsichtlich der Zeit und des Raumes ausgesprochen worden sind, so werden wir, so wenig wir irgend eine von ihnen zu billigen vermögen, doch sehr wohl die begangenen Fehler begreiflich finden. Es lagen ganz besondere Versuchungen dazu vor, mancherlei verführerische Analogien boten sich dar, nach entgegengesetzten Seiten konnte von der richtigen Bahn abgegangen werden, und so finden wir denn, daß jeder, der in einen Fehler fiel, es tat, indem er einen anderen Fehler als solchen erkannte und sich von ihm freizuhalten bestrebt war.

Wenn Leibniz die Zeit für die bloße Ordnung des Nacheinander und den Raum für die bloße Ordnung des Nebeneinander der Dinge erklärte, so lag darin einerseits die richtige Einsicht, daß es nicht angehe, die Zeit und den Raum als etwas außer dem Zeitlichen und Räumlichen Bestehendes zu denken, sei es als zwei Dinge von unermeßlicher Ausdehnung sei es gar als zwei Undinge, welche alles Dingliche vorbedingen. Auch war es ihm nicht entgangen, daß uns die Anschauung in keinem Falle etwas räumlich und zeitlich absolut Differenziertes zeige, daß es sich vielmehr überall nur um relative Determinationen handle. Dies müssen wir ihm zum Verdienste anrechnen und mögen es darum mit einer gewissen Nachsicht beurteilen, wenn er, wo ihm die Erfahrung nichts

---

sein müsse, daß man darauf aufmerksam macht, daß die Forderung nicht berechtigter ist, als wenn einer behauptete, damit einer in eine Ehe eintrete, müsse diese Ehe schon vorher vorhanden sein.

als relative Spezifikationen bot, glaubte, wir könnten annehmen, daß hier in Wahrheit nur relative Spezifikationen beständen. Wenn bei der relativen Spezifikation des Verhältnisses von Rot zu Blau auch die absolute spezifische Differenz sowohl des Roten als des Blauen uns gegeben ist, so sollte man meinen, würden auch beim Örtlichen und Zeitlichen, wenn auch hier nicht bloß relative spezifische Differenzen, sondern auch absolute beständen, diese wie jene uns gleichfalls gegeben sein. Da sie es nun nicht sind, schließt Leibniz, sie seien auch in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Merkwürdigerweise sehen wir auch seine Gegner, wie Newton und Euler, diese Annahme als zunächst nicht unmöglich in Betracht ziehen und nur unter Hinweis auf besondere Erfahrungen haben sie sich dann für die Annahme absoluter Differenzen, namentlich auf räumlichem Gebiete entschieden. Euler fand dabei den Mangel absoluter räumlicher Differenzen in unserer Anschauung so auffallend, daß er, obwohl er eine absolute Vielheit von einander abstehender Orte für gesichert hielt, für sie zugleich eine Ausnahme von dem principium indiscernibilium in Anspruch nehmen wollte. Er bemerkte nicht, daß es eine offenbare Absurdität ist, absolute Vielheiten anzunehmen, welche die Grundlage für mehr minder große Abstände geben, aber nur viele und gar nicht spezifiziert sind. Freilich ist dieselbe Absurdität schon in der Lehre des Leibniz gegeben. Wie kann es Abstände geben, wenn nicht jedes der Abstehenden ein spezifisch anderes ist? Das Herbeiziehen von besonderen Erfahrungen, zu welchen Euler selbst und Newton griffen, war hier zur Widerlegung der bloßen Relativität gar nicht nötig. Newton verfiel aber, indem er sich von dem Irrtum des Leibniz freihielt, in einen entgegengesetzten und kaum minder großen, indem er, wie wir sahen, mit dem Gedanken an eine absolute Zeit und Raumbestimmung den Gedanken an eine absolute, für sich bestehende Zeit unlöslich verknüpft hielt. Eine einigermaßen umsichtige Überlegung zeigt, wie der Schluß darauf ganz hinfällig ist, wie es sich vielmehr um absolute Eigenheiten der räumlichen und zeitlichen Dinge handelt, und wie diese derselben so wenig entbehren können, daß die Annahme jener für sich bestehenden Absoluten zu nichts als zu einer unnützen Verdoppelung führt. Wenn wir einen musikalischen Ton als c bezeichnen, so weisen wir ihm damit eine bestimmte Stelle in der Skala an. Allein wir glauben nicht, daß außer ihm und den ihm gleich erklingenden Tönen eine Tonleiter für sich bestehe, mit deren einem

Elemente die einzelnen erklingenden Töne übereinstimmen und durch es bedingt sein müssen, wo dann der Ton c zweimal, das einemal als Element der Skala, das anderemal in einem einzeln erklingenden Ton gegeben wäre. Ebensowenig dürfen wir aber in den Fehler fallen, zu glauben, daß, damit einem räumlichen Ding eine räumliche Eigentümlichkeit und einem zeitlichen Ding eine zeitliche Eigentümlichkeit zukomme, die gleiche Eigentümlichkeit auch dem Element eines anderen Dings oder Undings zukommen müsse, welches dasselbe mit unendlich vielen anderen bleibend und notwendig in sich befasse und die Teilnahme an der betreffenden Eigenheit in irgendwelcher geheimnisvoller Weise sie vorbedingend, erst ermögliche. Ganz dieselbe Eigentümlichkeit, welche das Element jenes fingierten Dinges oder Undinges konstituierte, käme auch dem angeblich von ihm Bedingten zu. Es unterschiede sich von ihm durch nichts als negative Bestimmungen und durch die Behauptung, daß es unmittelbar notwendig und ewig sei, wie Aristoteles dies ähnlich von den Ideen Platons in ihrem Verhältnis zu den betreffenden einzelnen Dingen gesagt hatte. In der Tat würde die Kugel an sich nicht runder als eine wahre einzelne Kugel und das Rote an sich nicht röter als ein einzelnes wahrhaft Rotes sein.

Es wird gut sein, das über Raum und Zeit Gesagte noch gegen gewisse Einwendungen zu schützen. Die Meinung, daß es sich beim Räumlichen und Zeitlichen um nichts Absolutes, sondern nur um Relatives handle, wird ja in unserer Zeit von Naturforschern sehr allgemein vertreten, und vielfach hört man sagen, es sei ganz unerlaubt, zu behaupten, daß etwas sei, wenn man es nirgends in der Erfahrung gegeben findet. Nun hätten wir selbst zugestanden, daß uns nichts anderes als relative räumliche und zeitliche Bestimmungen gegeben seien, also habe man kein Recht zu behaupten, daß irgend etwas eine absolute räumliche oder zeitliche Eigenheit habe. Allein diese Argumentation ist ganz ähnlich wie die, wenn einer sagte, wir hätten von nichts eine Anschauung, welche uns etwas individualisiert zeige, und darum sei es ganz unerlaubt, zu sagen, daß es überhaupt individuelle Differenzen gebe, wir müßten vielmehr glauben, daß nur Universalien als Universalien wirklich seien. In diesen Fehler ist aber meines Wissens noch niemand, außer etwa in gewisser Weise der alte Parmenides verfallen, der aber daraufhin das Seiende im allgemeinen gar nicht mehr als ein Allgemeines, sondern als ein Ein-

zelnes, weil Einziges faßte. Nur daß es sowohl einzelne Dinge als Universalien gebe, wurde behauptet, und auch dieser Irrtum gilt mit Recht als längst widerlegt. Es ist wahr, daß, wenn ich erfahren habe, daß jemand einen Hund besitze, ich daraufhin nicht behaupten darf, er besitze eine Dogge oder einen Spitz oder einen Pudel oder einen Hund von einer gewissen, von mir genau bestimmten, anderen Art. Allein daß es nicht bloß ein Hund im allgemeinen, sondern ein irgendwie spezifizierter Hund sei, das darf ich sofort kühnlich behaupten. Und ähnliches muß hinsichtlich jedes anderen Universale gelten. Ebenso haben wir nun auch hinsichtlich des Vorhandenseins irgendwelcher absoluter Determinationen zu urteilen, wenn uns nur relative Bestimmungen gesichert sind. Weiß ich, daß jemand doppelt so viel Vermögen hat als ein anderer, so mag ich vollkommen in Unwissenheit sein, welches die absolute Höhe seines Eigentums sei, aber daß sein Vermögen irgend ein bestimmtes Maß hat, ist für mich dessenungeachtet ohne weiters eine ausgemachte Sache. Wer es leugnen würde, der würde geradezu in den Fehler jener Ultra-Realisten verfallen, welche für sich bestehende Universalien lehren. Denn das doppelte Vermögen kann ebensowohl einem zukommen, der Millionen, als der nur Tausende und Hunderte besitzt. Die verschiedensten absoluten Spezifikationen sind denkbar, aber der Mangel jedweder spezifischer absoluter Größe ist undenkbar. So ist mir denn immer jene Behauptung bloßer Relativität von Zeitlichem und Räumlichem bei den Physikern grotesk erschienen. Noch seltsamer aber fand ich es, daß Leibniz, der Philosoph, der schon bei seiner Doktors-Disputation das Bestehen von nicht individualisierten Universalien auf das entschiedenste als unannehmbar verworfen hat, in einen solchen Fehler gefallen ist und keine von den naheliegenden absurden Konsequenzen, die sich daran knüpfen, bemerkt hat. So sollte nach ihm Gott zwar ebensowohl eine anfangslose als eine Welt, welche einen Anfang hat, haben schaffen können, dagegen sollte er zwischen einem „Früher“ oder „Später“ des Anfangs nicht haben wählen können. Wenn man ihn gefragt hätte, ob es in Gottes Macht steht, diese Welt endigen und eine andere tausend Jahre später neu beginnen zu lassen, so hätte er aber diese Frage bejahen müssen. Es wäre ja dann in dem zeitlichen Abstand beider eine relative zeitliche Bestimmtheit gegeben. Absolut aber würde sich der zweite Weltverlauf vielleicht gar nicht von dem ersten unterscheiden. Und so

schiene denn durch den einfachen Entfall des ersten der zweite in ihn verwandelt. Sein Anfangspunkt wäre zum Anfangspunkt des ersten, sein Endpunkt zum Endpunkt des ersten geworden, welcher doch schon vor tausend Jahren gewesen ist und für den keinerlei Möglichkeit mehr besteht. Leibniz, der große Feind aller Indeterminiertheit, bemerkt nicht, wie er hier ganz in die Absurditäten des Indeterminismus hineingerät, auch fühlt sich Clarke in seiner Korrespondenz mit ihm hier mit Recht in siegreicher Stellung.

Wir müssen indes, wenn wir sagen, daß es sich bei der Zeit und beim Raum nicht bloß um relative, sondern auch um absolute Eigenheiten handelt, noch vor einem Mißverständnis warnen. Nicht das wollen wir sagen, daß es je geschehen könne, daß ein gewisser Zeitpunkt und Raumpunkt ohne jede Beziehung zu anderen sei. Wenn wir von jemand sagen, er denke sich irgend einen Gegenstand, so glauben wir ihn als Denkenden absolut individualisiert bestehend, ohne damit sagen zu wollen, daß er insofern absolut sei, als er keinerlei relative Beziehung zu irgend etwas als Gedachtem habe. So wollen wir auch von den räumlichen und zeitlichen Punkten, die in Wirklichkeit bestehen, keineswegs behaupten, daß sie ohne jede räumliche oder zeitliche Relation sein könnten. Dies wäre geradezu ein Widerspruch. Sind sie doch immer bloß als Grenzen und als solche gewissen Kontinuis zugehörig und von unzähligen anderen Raum- und Zeitpunkten, mögen dieselben sein oder nicht sein, mehr und minder abstehend. Was wir also behaupten, ist nicht der Mangel relativer Bestimmungen, sondern wir protestieren nur gegen die Lehre von absoluter Unbestimmtheit, welche mit den Raum- und Zeitpunkten nicht anders verfährt, als einer mit den ganzen Zahlen verfahren würde, wenn er behauptete, es könne eine solche geben, welche nur spezifische Größenverhältnisse zu anderen Zahlen, aber keine absolute spezifische Zahlbestimmtheit besitze, also weder 1, noch 3, noch 100, noch irgend eine andere spezielle Vielheit sei, sondern nur eine relative zu ebenso spezifisch unbestimmten endlichen Mengen, so daß sowohl sie als jede von diesen absolut genommen nur Zahl im allgemeinen wäre.

Neuere Physiker sind noch auf einen absonderlichen Gedanken geraten. Nachdem sie den Bestand von allen spezifisch unterschiedenen, absoluten räumlichen und zeitlichen Eigenheiten geleugnet und nur relative Spezifikationen hatten gelten lassen, kamen sie dazu, diese Relation mit denen, in welchen ein Empfin-

dender zu dem Empfundenen, einer, der ein Phänomen hat, zu diesem Phänomen stehen, zu konfundieren. Nicht bloß keine absoluten zeitlichen und räumlichen Eigenheiten, sondern auch keine relativen Spezifikationen sollten an sich bestehen. Das Relative sollte nicht mehr für die Dinge an sich, sondern nur für die Dinge, wie sie einem Wahrnehmenden erscheinen, Existenz haben. So könnte je nach dem Wahrnehmenden dasselbe demselben zugleich räumlich und zeitlich näher und ferner, ausgedehnter und weniger ausgedehnt sein, was alles durch das, was früher gegen Kant bemerkt, von vornherein unmöglich gemacht ist. ...

Und noch eine andere seltsame Lehre ist aufgekommen, daß nämlich die Zeit nichts als eine vierte Dimension des Raumes sei. „Räumlich" und „zeitlich" sollten gar keine verschiedenen Begriffe mehr sein, sondern ein einheitlicher Begriff — wir mögen ihn den des „Räumlich-Zeitlichen" nennen — von etwas, was vier Dimensionen hat, soll an die Stelle treten. Man bildet sich viel auf diese vermeintliche Entdeckung ein und fühlt nicht im mindesten sich zur Frage angeregt, wie es denn, wenn dem so sei, habe kommen können, daß jemals zwischen Zeit und Raum unterschieden worden sei, ja daß alle Völker, von denen die Geschichte weiß, es getan haben. In Wahrheit liegt der Grund darin, daß der Unterschied für jeden zutage liegt, wie man schon daraus sieht, daß zeitlich nichts, was ist, von etwas, was ist, abstehen kann. Nur das Gegenwärtige ist im eigentliche Sinne anzuerkennen, und kein Gegenwärtiges steht von einem anderen zeitlich ab, sondern nur von einem Vergangenen oder Zukünftigen, von welchen das eine nicht mehr, das andere noch nicht ist; also von denen keines im eigentlichen Sinne anzuerkennen ist, sondern nur in modo obliquo, in welcher Weise auch etwas als gedacht anerkannt werden kann, obwohl das, was gedacht wird, vielleicht ganz absurd und im eigentlichen Sinne unmöglich ist, wie wenn z. B. einer ein rundes Viereck denkt[1]). Ganz anders verhält sichs mit räumlichen Abständen. Von zwei Städten, die 1000 Meilen weit von einander liegen, ist die eine ebensogut im eigentlichen Sinne anzuerkennen, wie die andere. Auch folgendes reicht hin, um zu zeigen, daß man mit dieser Konfusion ven Räumlichem und Zeitlichem keinen glor-

1) A. d. H. Anerkenne ich einen, der ein rundes Viereck denkt, so anerkenne ich ihn modo recto, das runde Viereck aber anerkenne ich nur als gedacht modo obliquo.

reichen Fortschritt, sondern einen jämmerlichen Rückschritt gegenüber dem, was schon allgemein erkannt war, gemacht hat, nämlich daß es recht wohl denkbar wäre, daß etwas ohne jede räumliche Ausdehnung und Position und überhaupt ohne Zugehörigkeit zu etwas räumlich Ausgedehntem, sondern als geistig, oder auch als zugehörig zu einem Topoid von beliebig großer Zahl von Dimensionen bestünde, daß es aber niemals der Zugehörigkeit zu einem zeitlich Ausgedehnten entbehren kann, welches eindimensional verläuft. Kurzum das Verhältnis von „vor“ und „nach“ mag zwar mancherlei Analogien mit dem von örtlichen Abständen zeigen, aber ist doch ein unverkennbar anderes. Wenn wir räumlich senkrecht zu einander drei Koordinaten statuieren, so ist es ganz gleichgiltig, in welcher Richtung wir die einzelnen verlaufen lassen. Wenn wir die Zeit als wahre vierte raum-zeitliche Koordinate gelten lassen wollten, müßte die Verschiebung derselben ebenso anstandslos zugelassen werden, ja sich ebenso konsequent und notwendig mit den anderen Verschiebungen verknüpfen, wie diese unter sich verknüpft sind. Der Ortspunkt des „Hier“ ist nicht identisch mit dem Zeitpunkt des „Jetzt“ und der eines „Dort“ mit dem Zeitpunkt eines „dann“, wenn auch dasselbe „hier“ und „jetzt“ ist und „dort“ und „dann“. Der Ortspunkt ist Grenze für ein Räumliches in vielen, ja vielleicht in allen denkbaren räumlichen Richtungen, aber niemals Grenze in einer der beiden zeitlichen Richtungen, und vom Zeitpunkt gilt das Umgekehrte.

Wäre die Zeit als vierte Dimension des Raumes zu betrachten, so würde ganz ebenso, wie auf einer Ebene in einem Punkt ein Lot errichtet werden kann, ein solches Lot auch auf einem gegenwärtigen dreidimensionalen ebenen Raum errichtet gedacht werden können, welches eine Zeit von gewisser Länge wäre. Diese Zeit würde mit jeder von dem Fußpunkte des Lots ausgehenden geraden Linie einen rechten Winkel bilden, und man könnte von einem Endpunkt derselben nach der Spitze des zeitlichen Lots eine Hypotenuse gezogen denken, welche dann wohl ähnlich einer Bewegung gedacht werden müßte, die kontinuierlich gleichsam lokal und temporal variierte. Es wären dies aber nicht zwei, sondern eine Variation von gleichem Grad wie er der reinen Zeitlinie und der reinen unzeitlichen Raumlinie, welche die Katheten bilden, zukäme. In das alles denkt man sich schwer hinein, da es schon absurd war, eine unzeitliche Raumlinie in einem Scheitelpunkt mit einer unräumlichen Zeitlinie, wie sonst Raumlinie mit Raumlinie

aneinandergrenzen und eine gebrochene longitudinale Größe bilden zu lassen.

Nichtsdestoweniger wird sich die Fiktion, als sei die Zeit die vierte Dimension des Raumes in manchem Betracht als unschädlich erweisen. Schon Lagrange hat dies hervorgehoben, wenn er sagte, der Mechaniker könne die Zeit wie eine vierte Dimension des Raumes betrachten. Ja es läßt sich nachweisen, daß zwischen Zeitlängen und linearen Längen ein genaues Größenverhältnis bestehen muß und daß z. B. ohne Absurdität gesagt werden kann, daß die Gegenwart von einem gewissen Punkt der Vergangenheit genau um 1 m abstehe[1]); nur muß man sich nicht einbilden, denselben durch Messung in der Geschichte ausfindig machen zu können.

Was aber haben wir nach all dem, was wir teils positiv festgestellt, teils polemisch abgewiesen, von dem Zeitlichen und Räumlichen zu sagen? — Vor allem gilt von beiden, daß es sich dabei um Reales handelt. Ferner daß es sich dabei um etwas handelt, was zwar in Wirklichkeit immer absolut determiniert, spezifiziert und individualisiert, für uns aber nach keinem seiner absoluten spezifizierenden Merkmale, sondern nur mit relativen Spezifikationen anschaulich und begrifflich denkbar ist. Nur seinem allgemeinsten absoluten Begriffe nach liegt das Zeitliche, wie das Räumliche uns vor. Nach diesem erscheint das Räumliche sowohl als das Zeitliche als etwas, was nur in kontinuierlichem Zusammenhange bestehen kann. Ihre letzten Elemente sind Grenzen, welche als solche nichts für sich, wohl aber etwas in Zugehörigkeit zu einem Kontinuum sind, und zwar gehört die räumliche Grenze immer einem dreidimensionalen Kontinuum, die zeitliche einem eindimensionalen an. Fragt man näher, was unter diesem Kontinuum zu denken sei, so fällt es beim räumlichen mit dem Körperlichen als solchen zusammen. Dazu gehört Akzidentelles und Substantielles. Wenn wir etwas Farbiges sehen, so projizieren wir es, wie wir hörten[2]), mit anderen Worten wir stellen einen Punkt als in gewisser Richtung und Entfernung von ihm abstehend vor, ohne diesen Punkt selbst farbig vorzustellen. Wir mögen wohl sagen, daß wir in ihm etwas vorstellen, was sich zu einem eben

---

1) A. d. H. Diese Uberlegungen sind in Abhandlungen über das Kontinuitätsproblem durchgeführt.

2) Vgl. oben S. 5.

dort gedachten Farbigen wie zu einem Akzidenz eines Subjekts, das dem Fundament der Relation homogen ist, verhält. Und so dürfen wir wohl sagen, daß ein Räumliches als solches nicht bloß ein Reales sei, sondern etwas Substantielles, dessen substantielle Bestimmung dann auch in die Bestimmungen der Akzidenzien eingehe, für welche die Substanz Subjekt ist.

Vergleichen wir damit das Zeitliche. Wie das Räumliche mit dem Körperlichen, so erscheint das Zeitliche mit dem Dinglichen überhaupt zusammenzufallen, so zwar daß es, ähnlich wie es unmöglich ist, etwas anderes als Reales, es auch unmöglich ist etwas anderes als Zeitliches vorzustellen, also auch unmöglich, etwas anderes als Zeitliches anzuerkennen. Und somit erscheint es als gesichert, daß nichts ist, außer was zeitlich, beziehungsweise gegenwärtig ist.

Hiergegen wird man wohl mancherlei Einwände erheben, deren Widerlegung aber nicht allzuschwierig ist. So könnte einer sagen, auch vom Zeitlichen selbst wird manches nicht als gegenwärtig, sondern als vergangen oder zukünftig anerkannt, wie geschichtliche Tatsachen und astronomische, sowie viele andere Ereignisse, die wir vorauszusehen fähig sind. Allein genau erwogen, heißt als vergangen anerkennen, so wenig im eigentlichen Sinne anerkennen, als wenn man etwas als gedacht anerkennt. Erkennt man hier im eigentlichen Sinne[1]) einen Denkenden an, so erkennt man dort im eigentlichen Sinne die wirklich bestehenden Dinge als wie Späteres von Früherem abstehend an, wobei — wie gesagt — nach der Eigentümlichkeit des zeitlichen Abstehens das, wovon etwas absteht, nicht ebenso wie dieses selbst ist.

Ein anderer Einwand mag dahin gehen, daß es Gesetze gebe, welche so allgemein seien, daß sie jede zeitliche Beschränkung ausschließen. Sie hätten ewige und nicht zeitliche Geltung. So könne denn z. B. das „ist" in dem Pythagoreischen Lehrsatze, wenn es heißt „das Quadrat der Hypotenuse ist gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten" nicht durch ein „ist gegenwärtig" interpretiert werden. Allein man wird leicht erkennen, daß man es, wo es sich um das Verhältnis von Quadraten handelt, mit Verhältnissen von solchem zu tun hat, was den zeitlichen Dingen zugehört. Und noch deutlicher mag es werden, wenn man darauf aufmerksam macht, daß man ebenso wie von ewigen geo-

1) A. d. H. D. h. modo recto vgl. oben S. 14.

metrischen, wohl auch von ewigen mechanischen Gesetzen sprechen könne, wie wenn man das sogenannte Gesetz der Trägheit für ein solches erklärt. Daß aber diese, indem sie auf Ruhe und Bewegung, auf solches gehen, was nicht anders als zeitlich sein kann, ist ja doch augenscheinlich. Ist aber dies erkannt, so ergibt der Rückblick auf die Lösung des ersten Einwands auch die Lösung dieses zweiten. Der pythagoreische Lehrsatz besagt nichts anderes, als daß das gegenwärtig Bestehende weder ein rechtwinkliges Dreieck enthält, bei welchem jene Gleichheit fehlt, noch von einem Dreieck abstehe, welches derselben ermangelt habe oder ermangeln werde.

Noch ein dritter Einwand dürfte nicht ausbleiben. In alter wie neuer Zeit haben namhafte Denker sich dafür ausgesprochen, daß es, wenn nicht viele, doch wenigstens ein Wesen geben müsse, welches, weil unmittelbar notwendig, auch völlig dem Wechsel entrückt und darum auch ohne jedes zeitliche „Vor" und „Nach" sei. Aristoteles lehrte dies von der Gottheit, ja er schrieb auch den Sphärengeistern und der Substanz der Sphären selbst, welche er für unwandelbar hielt, eine zeitlose Existenz zu. Auch die Neuplatoniker lehrten die Zeitlosigkeit ihres urersten Einen, und die spekulativen Kirchenväter, wie insbesondere Augustinus erklärten ebenso Gott für absolut wechsellos und darum ohne alles „Vor" und „Nach". So erhielt sich denn auch diese Lehre im Mittelalter, und wir finden sie bei Leibniz wieder, während den dem Christentum ebenso zugetanen englischen Denkern Newton, Clarke und Reid allerdings die Ewigkeit Gottes als ein anfangs- und endloses Vor und Nach erschien, immerhin insofern jenem Gedanken der Zeitlosigkeit in seltsamer und meines Erachtens absurder Weise angenähert, als jeder Augenblick der göttlichen Dauer ein unterschiedslos anderer sein sollte. Weist man mit Leibniz den Widerspruch, der hierin liegt, nach, so mag dies wieder dazu führen, die Zeitlichkeit Gottes gänzlich zu leugnen. Von denen, die dies tun, haben nun allerdings viele zugleich geleugnet, daß Gott mit den anderen Dingen unter den Begriff des Realen falle. Gar kein Begriff komme ihm gemeinsam mit etwas, was wir uns vorzustellen vermögen, zu und darnach bliebe es auch nach Ausschluß der Gottheit vom Zeitlichen immer noch denkbar, so wie wir es getan, den Begriff des Realen mit dem Begriff des Zeitlichen zu identifizieren. Allein ein so weitgehender Agnostizismus hat den ganzen Theismus dem Spotte

Humes preisgegeben, der nicht ohne Schein bemerkt, daß sich, in ihn verfallen, die Theisten von den Atheisten gar nicht mehr unterscheiden. Und so sehen wir denn auch Leibniz nichts weniger als geneigt zu leugnen, daß Gott wahrhaft ein Reales und wohl auch ein Erkennendes und das Gute Liebendes und Bevorzugendes sei. Bei ihm, da er trotzdem jeden zeitlichen Verlauf in Gott leugnet, finden wir also die von uns behauptete Identifikation von Realem und Zeitlichem vollständig in Abrede gestellt. Allein offenbar hatte Leibniz nicht die Konsequenzen sich klar gemacht, die sich an seinen Gedanken knüpfen. Trendelenburg, der große Verehrer von Leibniz, erklärt es für einleuchtend, daß, wenn auch vielleicht Ruhe aus Bewegung, doch niemals Bewegung aus Ruhe sich ergeben kann. Und gesicherter noch erscheint das, was er sagen will, wenn wir es so fassen, das völlig Wechsellose könne nicht Ursache von Wechselndem sein. Nun aber besteht Wechsel in der Welt, also muß auch das erste Weltprinzip ein wechselndes Dasein haben. Aristoteles, welcher das Gegenteil lehrte, hat mehr als Leibniz bemerkt, welcher Schwierigkeit eine solche Lehre unterliegt, und sich eine außerordentliche Mühe gegeben, den Abstand zwischen dem schlechthin Wechsellosen und dem dem mannigfachsten Wechsel Unterworfenen zu überbrücken. Der erste Wechsel sollte in einer Rotation bestehen, welche in steter Gleichmäßigkeit verlaufend, immer das, was sie aufhöbe, ersetzen würde. Leicht läßt sich zeigen, daß das, was er so künstlich konstruiert, nicht wahrhaft ausreicht, denn seine oberste Fixsternsphäre setzt bei ihrer Drehung so gewiß nicht Gleiches an die Stelle von Gleichem, als sie nicht durchwegs leuchtet und die an ihr leuchtenden Fixsterne unregelmäßig verteilt sind. Aber auch sonst ist die Erklärung inkonvenient. Sein erstes bewegendes Prinzip soll, da es nicht Bewegung sein kann, ein allerkennender und ordnender Verstand sein. Aber dieser Verstand wäre wahrlich nicht allerkennend, wenn ihm zwar die ganze Weltordnung in ihrem Verlaufe bekannt wäre, wenn er aber nicht wüßte, was davon ist oder nur war oder sein wird. Mit anderen Worten, so gewiß das Sein der Welt, so gewiß wechselt auch die darauf bezügliche Wahrheit, und da das allwissende Wesen alle Wahrheit, aber doch nichts darüber hinaus erkennen kann, so muß es als erkennendes so gewiß dem Wechsel unterworfen sein, als die Wahrheit selbst oder die Dinge selbst andere und andere werden. Weit entfernt mit sich selbst in Widerspruch zu stehen, wird der Aller-

kennende sukzessive etwas für zukünftig, gegenwärtig und vergangen halten und der mit seinem Willen allmächtig Bestimmende etwas sukzessive als zukünftig und gegenwärtig wollen und dann als früher geschehen bevorzugen. So zeigt sich denn, daß wir nicht in jenen nichtigen Agnostizismus uns hineindrängen lassen müssen, wenn wir Zeitliches und Reales identifizieren. Der, welcher Gott mit unter dem Zeitlichen begreift, weil er ihn unter dem Realen begreift, begeht nichts Ungereimtes, da vielmehr, so gewiß es ist, daß Gott nicht sein kann, ohne ein Reales zu sein, er auch nicht Prinzip einer der Veränderung unterliegenden Welt sein kann, ohne daß sein Leben in einem zeitlichen Verlaufe besteht, der, weit entfernt der unmittelbar notwendigen göttlichen Vollkommenheit Abbruch zu tun, vielmehr gerade das ist, was sie ermöglicht und mit sich selbst in Harmonie erscheinen läßt.

So ist denn auch der letzte Einwand gefallen. Die These, die dadurch gegen Bedenken geschützt worden ist, gibt aber die Erklärung dafür, warum trotz des extravaganten Urteils mancher Philosophen die Laienwelt mit ihrem einfachen gesunden Menschenverstand darin einig ist, das „Sein" und Gegenwärtigsein" auf dasselbe hinauslaufen.

Kommen wir aber nicht selbst mit uns in Widerspruch, wenn wir allem Realen als solchen eine Zugehörigkeit zum Zeitlichen zuerkennen, für das Räumliche aber die Zeit als vierte Dimension leugnen, da doch jedes Räumliche ein Reales ist und somit ein Zeitliches sein würde? Dies bleibt zu erwägen. Wir werden die Lösung des Einwandes wohl darin zu suchen haben, daß der Begriff des Zeitlichen sich zu dem des Räumlichen als ein übergeordneter verhält und daß er Spezies unter sich begreift, welcher aller räumlichen Kontinuität ermangeln. (Auch der Begriff der sinnlichen Qualität, welcher den Begriff der Farbe als Spezies enthält, hat darum nichts von dem Charakter der Farbendifferenz als solcher an sich).

Die völlige Klärung dieses Punktes ist indeß nur durch ein Eingehen in noch andere wichtige ontologische Fragen zu geben, mit welchen schon Aristoteles sich befaßt hat, ohne sie aber meines Erachtens in jedem Betracht glücklich zu beantworten. Er hat erklärt, daß es beim Definieren niemals zu einer Kreuzung von Differenzen kommen könne, vielmehr jede Definition vom obersten Gattungsbegriff an bis herab zur letzten spezifischen Differenz monostoichetisch (uniserial, einreihig) verlaufe. Die letzte

spezifische Differenz ist dem Ganzen der Definition inhaltsgleich. Auf dieser Einheitlichkeit der Reihe sollte die Einheitlichkeit des Seins beruhen. Allein diese Lehre ist nicht haltbar. Wie Aristoteles im Unrecht war, als er eine Vielheit von Realem nicht selbst auch als ein Reales gelten lassen wollte, so auch, als er meinte, jede Vielheit gleich unmittelbarer Differenzen sei bei dem Begriff eines einheitlichen Realen ausgeschlossen. Und wie bei anderen Begriffen eine Mehrheit nicht bloß von einander untergeordneten, sondern auch gleich unmittelbaren spezifischen Differenzen, die verschiedenen Reihen der Spezifikation angehören, möglich sind, so ist dies auch schon beim allumfassenden Begriff des Realen selbst der Fall. Wir sagten, daß er mit dem des Zeitlichen zusammenfalle, und daß alles Reale, das ist, gegenwärtig ist. Wir sagten auch, daß es von dem, was gewesen oder zukünftig sei, durch keine absoluten spezifischen Bestimmungen, wohl aber durch relative unterschieden erscheine, und daß diese Abstände auf absolute spezifische Differenzen hinweisen, welche unserem Vorstellen völlig transzendent seien. In ihnen haben wir also die spezifischen Differenzen zu erkennen, welche dem Realen in einer Serie seiner Spezifikationen unmittelbar zukommen. In bezug auf diese Serie werden wir das Reale insbesondere ein Zeitliches nennen. Es ist ein zeitlich sich Spezifizierendes. Dies aber schließt nicht aus, daß es ebenso in anderen Serien unmittelbar spezifizierende Differenzen aufweise. Eine solche Differenz mag darin gefunden werden, daß das eine Reale ein Kollektiv von Realen oder überhaupt ein plurales Reales, das andere aber ein vereinzeltes, singulares ist. Und wieder kann eine solche darin gefunden werden, daß das eine Reale ein Substantielles, das andere ein Akzidentelles und dieser oder jener akzidentellen Kategorie Angehöriges ist. Wiederum könnte man daran denken, eine solche unmittelbare Differenzierung darin zu suchen, daß es sich bei dem Realen einmal um etwas Geistiges, ein andermal um etwas Körperliches, einem räumlich Ausgedehnten Zugehöriges und wieder ein andermal um ein einem Topoid von anderer Zahl von Dimensionen Zugehöriges handelt. Und auch das könnte in Frage gezogen werden, ob man nicht Unterschiede als unmittelbar differenzierend für das Reale im allgemeinen erklären soll, nach welchen ein Reales entweder für sich oder nur als zugehörig zu einem anderen Realen, welches ist, real ist. Denn fänden wir auch, daß es von jedem Realen gilt, daß es nicht anders denn als

Grenze und so als zugehörig zu einem anderen Realen sein könne, weil es sonst nicht zeitlich sein würde, so wäre dies doch nicht die Zugehörigkeit zu etwas anderem, was ist, wenn nicht etwa dieser selben einzigen Grenze nach. Doch vielleicht haben diese mehrseitigen Spezifikationen nicht gleichmäßig das Recht als unmittelbare Spezifikationen des Begriffs des Realen im allgemeinen zu gelten, und wir wollen uns hier nicht auf eine Untersuchung darüber einlassen, wie in dieser Beziehung über die Differenzierung von Geistigem und Körperlichem und Topoiden von anderer Zahl von Dimensionen zu urteilen sei[1]). Wie man aber auch sich hierüber entscheiden möge, eines ist — denke ich — klar dargetan, daß der Umstand, daß jedes Körperliche einem Dimensionalen Zugehörige auch einem zeitlich Ausgedehnten zugehörig ist, nicht dafür geltend gemacht werden kann, daß die Zeit als eine vierte Dimension des Raumes anzusehen sei. So entfällt denn dieses Bedenken gegen das, was schon früher positiv erwiesen worden war.

(Hier bricht das Diktat ab).

Nachwort des Herausgebers.

Die vorstehenden Ausführungen Brentanos dürften Manchem willkommen sein, der sich nicht hemmungslos begriffsverwirrenden Deutungen der Einsteinschen Relativitätstheorie hingeben will. Lorentz selbst, mit dessen „Ortszeit" die „Relativierung der Gleichzeitigkeit" begann (vgl. Gehrcke, Kantstudien XIX Heft 4), dessen „Kontraktion" und „Transformation" den Ausgangspunkt für Einstein bilden, hat der Erkenntnistheorie die Kompetenz zur Kritik der Einsteinschen Relativitätsbegriffe, die er selbst ablehnt, zugesprochen. Die Skepsis Frischeisen-Köhlers (Jahrbücher der Philosophie 1913) war voll berechtigt: über Zeitbegriffe und Zeitaxiome, nicht minder als über die Raumaxiome, kann naturwissenschaftliche Erfahrung und Experiment nicht entscheiden. Was die Raumbegriffe anlangt so hat schon Vaihinger in seiner Philosophie des Als-Ob (4. Aufl. 464) den richtigen Standpunkt, von dem aus allein die Entscheidung fallen kann, eingenommen: „Und doch kann es als eine apriorische Wahrheit gelten, daß von zwei Körpern, deren Entfernung von einander zu- oder abnimmt, einer von beiden oder beide sich bewegen müssen."

Dieser Satz ist auch eine unmittelbare Folgerung aus dem Standpunkte Brentanos. Weiter ergibt sich aber aus dem Ausgeführten, daß selbstverständlich die vierdimensionale Zeit-Raumwelt Minkowskis nichts anderes sein kann als eine, nicht nur „unschädliche" sondern nützliche Fiktion, — und hier liegt ein weiterer Berührungspunkt mit gewissen Thesen aus Vaihingers Philosophie des Als-Ob.

1) A. d. H. Besondere Abhandlungen sind diesen Fragen der Kategorienlehre gewidmet.

Wer entgegen seinen Warnungen heuristische Fiktionen für Hypothesen nimmt, verfällt unvermeidlich in irrige Deutungen; und dies ist denn auch bei Einstein und allen seinen Anhängern der Fall, sofern sie sich über den fiktiven Charakter ihrer mathematischen Hilfsbegriffe im Unklaren sind. Dieses ist aber leicht zu erweisen: Laue hat richtig in Minkowskis Leistung eine „symbolische Darstellung" erkannt; nach Einstein selbst aber ist die vierdimensionale Betrachtungsweise durch die Relativitätstheorie geboten (gemeinverständliche Darstellung S. 38). Schon nach der sog. Lorentztransformation „hat rein räumliche Distanz zweier Ereignisse in bezug auf K zeitliche Distanz in bezug auf K' zur Folge." Nun sind aber K und K' nichts anderes als Koordinatensysteme, somit Gedankengebilde, nach Einstein selbst (S. 66 gemeinverst. Darst.) Fiktionen!! Da aber nach S. 61 das Gaußsche Koordinatensystem wiederum nichts ist als „eine logische Verallgemeinerung des Kartesischen Systems" ergibt sich der fiktiv symbolische Charakter auch der allgemeinen Relativitätstheorie ohne weiteres.

In der gravitationsbeherrschten Welt verläuft alle Bewegung notwendig beschleunigt; die geodätische Linie einer vierdimensionalen flächenartig gekrümmten „Welt" verläuft notwendig gekrümmt. Also ist eine solche „Welt" das geometrische Symbol, das mathematische Analogon der physischen Welt. Es ist erkenntnistheoretisch, ja metaphysisch von höchstem Interesse, daß die Physik, obgleich nicht, wie Haas (Naturwissenschaften 1920) meint, als geometrische Notwendigkeit, so doch als Analogon geometrischer Notwendigkeiten behandelt werden kann, und daß diese Methode Einsteins geeignet ist, zu neuen physikalischen Entdeckungen (z. B. Krümmung der Lichtstrahlen im Schwerefelde) zu führen. Die nächste Aufgabe wird sein: Identität und Analogie zu scheiden, die fiktiven Elemente auszusondern (Maßstabkontraktion! Uhrenverzögerung! Raumkrümmung! Zeitrelativierung) und die Relativitätstheorie, die nichts anderes ist als eine mathematische Äquivalenztheorie, von spekulativen Zutaten zu reinigen.

Prag. O. Kraus.

Zur Philosophie des Protestantismus.

Von **Heinrich Scholz.**

Wir sprechen von einer Philosophie der Geschichte, einer Philosophie der Kunst, einer Philosophie des Rechts und der Religion. Wir verstehen darunter eine Philosophie, die entweder diese Erscheinungen selbst oder ihre wissenschaftliche Erfassung zum Gegenstande hat. Im ersten Falle besteht die Philosophie der Geschichte, der Kunst, des Rechts, der Religion in der philosophischen Ergründung dieser Erscheinungen. Es versteht sich, daß eine solche Philosophie neben den „Wissenschaften" der Geschichte, der Kunst, des Rechts und der Religion nur dann bestehen kann, wenn sie diese in eigentümlicher Weise ergänzt. Es muß also eine philosophische Einstellung geben, die sich durch die Eigenart ihrer Gesichtspunkte und die Natur ihrer Erkenntnisziele von der fachwissenschaftlichen Position unterscheidet; sonst könnte sie nicht neben dieser bestehen, sondern müßte sich vielmehr in diese verwandeln. Welcher Art die Gesichtspunkte und Erkenntnisziele sein könnten, welche die philosophische Erörterung eines Gegenstandes von seiner fachwissenschaftlichen Bearbeitung unterscheiden, kann hier nicht gezeigt werden. Wir nehmen an, daß es solche Unterscheidungsmerkmale gibt. Dann aber gibt es neben den „Wissenschaften" der Geschichte, der Kunst, des Rechts und der Religion auch eine „Philosophie" dieser Dinge.

Man kann den hier angedeuteten Begriff der Philosophie als den gegenständlichen charakterisieren. Er verdient diesen Namen, weil er eine Philosophie bezeichnet, welche die ihr zugeteilten Erscheinungen selbst in ihrer substantiellen Bedeutung zum Gegenstande hat.

Das philosophische Interesse kann sich jedoch, statt unmittelbar auf die Dinge selbst, auch auf ihre wissenschaftliche Erfassung richten. Also statt auf die Geschichte auf die Geschichtswissen-

schaft, statt auf die Kunst auf die Kunstwissenschaft, statt auf das Recht auf die Rechtswissenschaft, statt auf die Religion auf die Religionswissenschaft. Dann wird die Philosophie dieser Gebiete zu einer prinzipiellen Einleitung in die von ihnen handelnden Wissenschaften; sie hat die Grundbegriffe und Erkenntnismittel dieser Wissenschaften zu erörtern. Wir erhalten auf diese Weise unter dem Titel „Philosophie" eine ins einzelne gehende Kategorien- und Methodenlehre der Geschichts-, Kunst-, Rechts- und Religionswissenschaft[1]). Es ist üblich geworden, diesen zweiten, methodologisch orientierten Begriff der Philosophie als den erkenntnistheoretischen zu bezeichnen.

Eine Philosophie des Protestantismus kann nur dem ersten dieser beiden Typen angehören. Sie kann mit andern Worten nur den Protestantismus selbst zum Gegenstande haben. Denn eine Philosophie, die statt des Protestantismus dessen wissenschaftliche Erfassung zum Gegenstande hätte, würde entweder in die erkenntnistheoretisch orientierte Geschichtsphilosophie oder in die religionswissenschaftliche Kategorien- und Methodenlehre hineinfallen und ohne künstliche Isolierung nicht für sich bestehen können.

„Philosophie des Protestantismus" wird also zunächst so viel bedeuten wie philosophische Durchdenkung des Protestantismus. Was eine solche Durchdenkung leisten könnte, lehrt eine Vergleichung mit der theologisch-dogmatischen Behandlung der Sache. Diese wird wegen ihrer engen und natürlichen Verbindung mit der Kirche immer irgendwie an der Erhaltung der kirchlichen Ausprägung des Protestantismus interessiert sein. Sie wird die kirchlich bevorzugten Anschauungen möglichst zu konservieren suchen und Korrekturen nur da verlangen, wo sie im eigensten Interesse des Protestantismus unbedingt gefordert werden.

Eine „Philosophie" des Protestantismus würde nun dadurch gekennzeichnet sein, daß sie in völlig freier Weise, aufruhend allein auf den Inbegriff dessen, was sich uns in Erkenntnis und Leben als überzeugende Wahrheit entgegendrängt, den Protestan-

---

1) Simmels Probleme der Geschichtsphilosophie, Wölfflins Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, Moritz Liepmanns Einleitung in das Strafrecht (1900) und Konstantin Oesterreichs Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte (1917) mögen hier als Beispiele genannt sein. — Oesterreichs Buch zeigt in musterhafter Weise, wie nahe eine gute Kategorienlehre sich mit der gegenständlich orientierten Religionsphilosophie berühren kann.

tismus zu erfassen und konsequent entwickeln sucht. Die „Philosophie des Protestantismus“ ist mit anderen Worten die kirchenfreie Wissenschaft vom Wesen des Protestantismus[1]).

Man kann unter einer solchen Philosophie aber auch noch etwas anderes verstehen. „Philosophie des Protestantismus“ kann auch eine Philosophie sein, die auf dem Boden des Protestantismus erwachsen und aus dem Geiste desselben erzeugt ist. Es ist nicht nötig, daß eine solche Philosophie sich ausdrücklich auf den Protestantismus bezieht. Sie kann von dieser Beziehung ganz absehen. Nötig ist nur, daß der Protestantismus in ihr sich irgendwie verankern kann. Es handelt sich mit anderen Worten um eine Philosophie, die den Protestantismus tatsächlich beglaubigt, ohne auf eine solche Beglaubigung auszugehen. Das Merkmal der vollen Autonomie würde einer solchen Philosophie vielmehr wesentlich sein. Ohne Autonomie keine Philosophie, wenigstens keine Philosophie des Protestantismus. Eine Philosophie des Katholizismus kann der Autonomie entbehren; ja der Verzicht auf Autonomie ist für diese Philosophie in ihrem kirchlichen Betriebe geradezu charakteristisch. Was in guten katholischen Lehrbüchern als Fundamentaltheologie vorgetragen wird, ist „Philosophie“, und zwar eine Philosophie, der man eine gründliche dialektische Durchbildung nicht absprechen kann. Aber diese „Philosophie“ ist nicht autonom, sondern vom kirchlichen Dogma abhängig und an die Bestimmungen desselben gebunden. Die Apologetik des Protestantismus ist vielfach nichts anderes als das protestantische Gegenstück dieser Philosophie des Katholizismus. Sie unterscheidet sich von ihr lediglich durch den Bezug auf das protestantische Dogma und in der Regel durch ein ungleich lebendigeres Interesse an der modernen Philosophie. Ein Artunterschied ist das nicht, sondern nur ein Unterschied des Bezugssystems und des konfessionellen Interesses. Philosophie im determinierten Sinne des Wortes ist das eine so wenig wie das andere.

Philosophie des Protestantismus kann vielmehr nur eine autonome Erörterung der Faktoren und Funktionen des menschlichen Geistes sein, die dadurch charakterisiert ist, daß sie mit gewissen

1) Es sollte zwar nicht nötig sein, mag aber zur Sicherheit ausdrücklich bemerkt werden, daß „kirchenfrei“ weder „kirchenfeindlich“ noch „unkirchlich“ bedeutet, sondern lediglich so viel wie „unabhängig von den spezifischen Gesichtspunkten des protestantischen Kirchentums“ oder, positiv gewendet: „abhängig von den spezifischen Gesichtspunkten der modernen Kultur“.

Grundanschauungen des Protestantismus zusammentrifft. Der Ausdruck „Philosophie" ist hier also im absoluten Sinne gesetzt. Er ist gleichbedeutend mit der freien Selbsterfassung des menschlichen Geistes. Und der Protestantismus ist nicht der Gegenstand, sondern das immanente Ergebnis dieser Philosophie. Es versteht sich, daß unter „Protestantismus" hier nicht ein System von Glaubenssätzen gemeint sein kann, sondern nur ein eigentümlicher Inbegriff von Urteilen über den Aufbau des menschlichen Geisteslebens. In diesem Sinne wäre die Philosophie des Protestantismus als die immanente Rechtfertigung der protestantischen Weltanschauung durch eine philosophische, folglich streng autonome Durchdenkung des menschlichen Geistes zu definieren. Wir können diesen Begriff der Philosophie des Protestantismus als den „grundlegenden" bezeichnen. Es versteht sich, das der Ausdruck „grundlegend" hier im prägnanten Sinne zu nehmen ist[1]).

Den Entwurf einer solchen Philosophie hat der Berliner Theologe Julius Kaftan in seiner „Philosophie des Protestantismus" vorgelegt[2]). Er nennt dieses Werk im Untertitel eine „Apologetik des evangelischen Glaubens". Wie dieser Untertitel gemeint ist, geht aus den vorstehenden Erörterungen hervor. Er soll den Haupttitel lediglich verdeutlichen. Er soll die autonom gedachte Philosophie des Protestantismus als die immanente Bestätigung des evangelischen Glaubensbegriffs (nicht Glaubensinhaltes) charakterisieren.

Es ist vor andern Paulsen gewesen, der Kant zum Philosophen des Protestantismus gestempelt hat. Dieser Ausdruck wird nicht wieder verloren gehen, weil er einen Zusammenhang ausspricht, gegen den sich niemand verschließen kann, der einmal

1) Selbstverständlich kann es auch eine Philosophie des Katholizismus in dem hier gekennzeichneten Sinne geben. Sie hat nur, wegen der Straffheit der kirchlichen Organisation, der Strenge des Dogmenzwanges, der Kanonisierung der thomistischen Philosophie und der Exkommunizierung des Modernismus, eine sehr viel schmalere Basis als das gleiche Unternehmen auf protestantischer Seite. Trotzdem ist sie natürlich denkbar; und es ist merkwürdig genug, daß der modernste Apologet des Katholizismus, Max Scheler, die Mehrzahl seiner protestantischen Kollegen an philosophischer Kultur ganz bedeutend überragt.

2) Julius Kaftan, Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens. Tübingen 1917. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI und 412 Seiten.

aufmerksam auf ihn geworden ist. Und zwar ist das eigentlich Wertvolle an Paulsens Charakteristik die Beobachtung, daß hier überhaupt ein bedeutungsvoller Zusammenhang vorliegt. Worin er besteht und wie weit er sich erstreckt, ist eine Frage für sich, die sehr verschieden beantwortet werden kann. Meines Erachtens ist der Zusammenhang zwischen dem historischen Kant und den Schöpfern des Protestantismus auf zwei Punkte einzuschränken, die freilich als Hauptpunkte gelten können. Es ist der Gedanke der Autonomie und das Prinzip der Innerlichkeit. Im übrigen sind die Unterschiede sehr groß. Luther der leidenschaftliche Kämpfer für die Hegemonie der Religion und ihre Priorität vor der Moral; Kant der unerbittliche Streiter für die Hegemonie der Moral und ihre Priorität vor der Religion. Luther der große Supranaturalist, der die religiöse Lebensverfassung streng an die alle Vernunft übersteigende Selbsterschließung des Göttlichen bindet[1]), Kant der entschlossene Rationalist, der auch die Religion nur als souveräne Vernunftschöpfung und ohne eine Spur von eigentlicher Offenbarung anerkennt. Luther in der Ehrfurcht vor dem Göttlichen lebend und aus dieser sein Selbstgefühl schöpfend; Kant von der Ehrfurcht vor dem eigenen metaphysischen Selbst ausgehend und an diese seinen Glauben an das Göttliche anschließend. Kant von der Freiheit des Willens überzeugt, die ihm der kategorische Imperativ verbürgt; Luther von der Unfreiheit des Willens durchdrungen, die ihm derselbe Imperativ durch seine Unerfüllbarkeit bezeugt[2]).

Und auch der große Gedanke der Autonomie ist auf beiden Seiten verschieden gefärbt. Der reformatorische Freiheitsbegriff bedeutet die Unabhängigkeit des Gottsuchers von den Ansprüchen des Priestertums; sein Korrelat ist die Selbstoffenbarung des Göttlichen. Der Kantische Freiheitsbegriff bedeutet hingegen die Unabhängigkeit des sittlich emporstrebenden Menschen von den Antrieben der sinnlichen Natur; sein Korrelat ist die Motivsetzung der reinen Vernunft. Das sind zwei sehr verschiedene Begriffe; und man könnte ernstlich zweifeln, ob sie überhaupt zu einander passen, wenn nicht ein großer Gedanke aufleuchtete, der über

1) „In geistlichen und göttlichen Dingen ist der Mensch gleich einem Klotz oder Stein, einer leblosen Natur, gleich einem Pferde: reitet es Gott, so gehet es, wie Gott will; wird es vom Teufel geritten, so geht es, wie der Teufel will."

2) „Wir sind Gefangene des Teufels als unseres Fürsten und Gottes, so daß wir tun müssen, was er will und uns eingibt."

ihre Wesensverwandtschaft entscheidet. Es ist die Idee der persönlich erlebten Autorität und ihrer Allmacht über die Seele des Menschen. Keine Autorität, auch die ehrwürdigste nicht, soll einen Menschen verpflichten können, wenn er sie nicht in sich selbst als eine solche verspürt. Ein Gedanke von ungemeiner Bedeutung — eine Erschwerung des Lebens, die überhaupt nur deshalb als erträglich erscheint, weil sie es seiner Vollendung entgegenführt.

Ein eben so enger Zusammenhang wird durch das Band der Innerlichkeit zwischen Kant und dem Protestantismus gestiftet. Man darf dieses Motiv trotz seines Hineinragens in den Gedanken der Autonomie als einen zweiten selbständigen Faktor betrachten. Denn es bezieht sich auf einen eigenen Sachverhalt, nämlich auf das Verhältnis des Täters zur Tat. Auch hier ist freilich zunächst ein gewisser Unterschied festzustellen. Luther denkt stets an das religiös bedeutsame, Kant an das sittlich wertvolle Handeln. Das sind verschiedene Kategorien, die auch dadurch nicht zu völliger Deckung gelangen, daß das religiös bedeutsame Handeln nach reformatorischer Auffassung in seinen irdischen Bezügen mit dem sittlichen Handeln zusammenfällt. Immerhin wird durch diese enge Beziehung des religiös gehaltvollen auf das sittliche Handeln der an sich bestehende Wertungszusammenhang noch eigentümlich gehoben und in seiner Bedeutung verstärkt. Denn dieser Zusammenhang ist als solcher das stärkste und augenscheinlichste Band zwischen Kant und dem Protestantismus. Wie nach Kant die Gesinnung des Handelnden allein imstande ist, dem sittlichen Handeln Wert zu verleihen, so beruht nach reformatorischer Anschauung aller Wert des religiös bedeutsamen Handelns auf seinem Ursprung aus dem inneren Quell der religiösen Lebensverfassung. Dies ist der zeitlose, noch heute gültige Sinn des in seinen Kategorien veralteten Streites um das Verhältnis von Glauben und Werken. Dieser Streit hat noch eine andere wichtige Seite, die uns hier nicht interessiert. Die Bekämpfung der „Werke“ ist nämlich zugleich der praktische Ausdruck der grundlegenden Einsicht, daß die religiöse Lebensverfassung in jedem echten, ursprünglichen Falle eine souveräne, durch keine menschliche Anstrengung herbeizuführende oder gar zu „ersetzende“ Gottesschöpfung im Menschen ist. Indessen, dies lassen wir hier bei Seite, um auf den Hauptpunkt zurückzukommen, durch den dieser Streit mit unserm Thema zusammenhängt. Um der guten Werke willen hat Luther die guten Werke bekämpft — mit

einer Härte und Unerbittlichkeit, die in ihrer Genialität an den eben so hartnäckigen Kampf erinnert, den Kant um der Pflicht willen gegen die Neigung geführt hat.

Das sind Momente von so großer Bedeutung, daß der Gedanke nahe liegt, die „Philosophie des Protestantismus“ in der Richtung des Kantischen Denkens zu suchen. Andrerseits können die Artunterschiede zwischen diesem und dem protestantischen Lebensgefühl nur durch eine umfassende Umdenkung Kants überwunden werden — falls solche Überwindung sich überhaupt als möglich erweist. Ein revidierter Kantianismus wird also, wenn Kant überhaupt in Betracht kommt, das sein müssen, was eine Philosophie des Protestantismus in dem hier gemeinten Sinne charakterisiert.

Von dieser Struktur ist die Philosophie, die Kaftan als Philosophie des Protestantismus vorträgt. Ich skizziere zunächst die Umrisse derselben.

Philosophie ist nach Kaftan der Inbegriff der Urteile, in denen sich die Selbsterfassung des menschlichen Geistes vollzieht. Sie ist also weder Metaphysik, noch Erkenntnistheorie. Ich gebrauche den Ausdruck „Metaphysik“ statt des farblosen und nicht unmißverständlichen Ausdrucks „Wissenschaft“, den Kaftan bevorzugt, weil er nach meinem Urteil am besten das ausdrückt, was Kaftan meint. Er meint tatsächlich die Metaphysik und würde dem Leser das Verständnis seiner Gedankenführung sehr erleichtert haben, wenn er das erste Kapitel seines Buches überschrieben hätte: Die Philosophie als Metaphysik, und nicht: Die Philosophie als Wissenschaft. Denn was er in diesem Kapitel charakterisiert, ist die Philosophie im Sinn des absoluten Erkennens und der Erkenntnis des Absoluten. Diese Philosophie aber nennen wir Metaphysik, und es versteht sich, daß sie durch Kant widerlegt ist. Denn Kant hat gezeigt, daß der Gegenstand des Erkennens das Ding für uns (wie Kaftan sagt, um den zweideutigen Ausdruck „Erscheinung“ zu vermeiden) und nicht das Ding an sich ist. Folglich gibt es weder ein absolutes Erkennen, noch eine Erkenntnis des Absoluten. Der kritische Gedanke, wie Kaftan sich ausdrückt, die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, schließt sowohl die absolute Erkenntnis der Dinge wie die dinghafte Erkenntnis des Absoluten aus; denn wenn wir nur „Dinge für uns“ erkennen, so

kann weder die Art noch der Gegenstand des Erkennens unter die Kategorie des Absoluten fallen. Kant hat vielmehr richtig gesehen, daß das Absolute sich nur dem von qualifizierten Werterlebnissen erfaßten Menschen erschließt; und er hat ferner richtig erkannt, daß die auf diesen Erlebnissen aufruhenden Urteile in Hinsicht auf ihren Wahrheitsanspruch nicht an dem theoretischen Wahrheitsbegriff der Wissenschaft gemessen werden können, sondern einen eigenen Maßstab fordern, der dann seinerseits wieder die Einordnung des wissenschaftlichen Wahrheitskriteriums in seine umfassenderen Dimensionen erheischt. Durch diese Einstellung ist Kant der Schöpfer einer neuen Philosophie geworden. Indem er die Relativität des Erkennens durch eine klassische Formel ausgedrückt, die qualifizierten Werterlebnisse in ihrer Bedeutsamkeit für die Stellung zum Absoluten erkannt und durch die auf diese Einsicht gegründete Lehre vom weltanschaulichen Primat der praktischen Vernunft mit einer zweitausendjährigen Überlieferung gebrochen hat, ist er zum philosophischen Reformator und bahnbrechenden Urheber einer ganz neuen Art zu denken geworden.

Hierauf beruht seine eigentümliche Größe, und nicht auf seiner Erkenntnistheorie. Denn erstens ist es nach Kaftan an sich unmöglich, eine Theorie des Erkennens im Sinn einer logischen Aufrechnung der subjektiven Erkenntnisfaktoren zu liefern. Es ist deshalb unmöglich, weil das Erkennen sich nicht selbst wieder erkennen läßt. Die Bewußtseinsbeziehung, in der das Erkennen besteht, kann nicht, wie die Seinsbeziehungen, auf die es sich richtet, selbst Gegenstand einer Bewußtseinsbeziehung werden. Nun ist aber die Bewußtseinsbeziehung der Gegenstand der sogenannten Erkenntnistheorie. Folglich gibt es keine Erkenntnistheorie. Ich versuche, diese Kritik durch einen zweiten Syllogismus folgendermaßen zu verdeutlichen. Die Aufgabe der sogenannten Erkenntnistheorie ist die Erfassung der Bewußtseinsbeziehung (die Erkenntnis des Erkennens). Erkannt werden kann aber nur, was Gegenstand des Bewußtseins ist. Nun kann jedoch das Erkennen (die Bewußtseinsbeziehung) nie Gegenstand des Bewußtseins (Inhalt einer Bewußtseinsbeziehung) werden, weil es selbst das Bewußtsein ist. Folglich gibt es keine Erkenntnistheorie. Folglich kann auch die Größe Kants nicht auf seiner Erkenntnistheorie beruhen.

Sie kann es zweitens auch deshalb nicht, weil Kant mit seiner Erkenntnistheorie — nach Kaftan — sich selber widerspricht. Durch

seine Einsicht in die subjektive Bedingtheit alles objektiven Erkennens hat er mit dem vorkritischen Ideal einer absoluten Erkenntnis grundsätzlich aufgeräumt. Dennoch greift er in seiner Erkenntnistheorie tatsächlich auf dieses Ideal zurück; denn die (unbewiesene und unerweisliche) Annahme, daß sich der menschliche Geist trotz seiner Abhängigkeit von der Erfahrung im Besitz gewisser absoluter (apriorischer) Erkenntnisse befindet, ist die Voraussetzung seiner Erkenntniskritik. Mit dieser Voraussetzung ist seine Erkenntnistheorie einleuchtend und konsequent. Aber die Voraussetzung selbst ist eine Inkonsequenz, die sich mit der im Begriff der „Erscheinung" ausdrücklich fixierten Relativität alles Erkennens nicht verträgt und nur psychologisch verständlich zu machen ist: nämlich als unüberwundener Rest des durch eine mehr als zweitausendjährige Überlieferung festgewurzelten platonischen Intellektualismus [1]).

Folglich kann eine Philosophie im Kantischen Sinne nur als Selbstbesinnung des Geistes durchgeführt werden, und zwar in der Richtung, die Kant selbst in den berühmten drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? vorgezeichnet hat. Diese Selbstbesinnung hat zweierlei zu leisten. Sie hat erstens die charakteristischen Lebensäußerungen des menschlichen Geistes zu bestimmen und zweitens die Rangordnung derselben zu erörtern.

Nach dem Zeugnis der Geschichte gibt es vier solcher Lebensäußerungen: Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion. Eine strengere Betrachtung muß indessen — nach Kaftan — die Kunst trotz ihrer hohen Bedeutsamkeit für das Leben ausscheiden; und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens deshalb, weil sie nicht, wie Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion, zu den Notwendigkeiten des Lebens gehört, sondern auch nach Goethes Urteil einen lediglich begleitenden Charakter hat. Kunstenthusiasten, die sie anders empfinden, sind „Singularitäten, die für das Ganze nicht in Betracht kommen" [2]). Zweitens trägt die Kunst, weil sie nicht in Erkenntnissen

1) Der Fehlschluß dieser Kritik besteht darin, daß aus der Relativität des gegenständlichen Erkennens die des Erkennens überhaupt gefolgert wird, also auch die der Verstandespostulate, die in jedem gegenständlichen „Erkennen" erfüllt sein müssen. Diesen Fehlschluß hat Kant durch seine Erkenntnistheorie widerlegt.

2) Ich bemerke an dieser Stelle, daß der Goethesche Vierzeiler:

gipfelt, auch nichts zum Aufbau der Weltanschauung bei, und dies ist nach Kaftan der Hauptgrund, der sie schlägt; denn Diltheys Gedanken über die Kunst als Weltanschauungsausdruck beschränken sich erstens auf die Poesie und gelten von dieser auch nur insofern, als sie zweitens eine Variante der Philosophie ist. Folglich ist sie nicht Gegenstand der Philosophie, folglich auch nicht Gegenstand einer weltanschaulich orientierten Selbstbesinnung des Geistes. Diese erstreckt sich vielmehr lediglich auf die in Wissenschaft, Moral und Religion niedergelegten Erkenntnisansprüche des menschlichen Geistes; und zwar hat sie ihnen gegenüber eine doppelte Aufgabe. Sie hat diese Ansprüche erstens herauszuarbeiten und zweitens so zu ordnen, daß eine Weltanschauung, das heißt ein organisierter Inbegriff von letzten Überzeugungen, möglich wird.

Die hierdurch geforderte Analyse beginnt mit der Moral. Ich übergehe die Kritik des Apriorismus, die Kaftan seiner genetischen Einstellung gemäß der Erörterung der Hauptfrage voranschickt und nenne gleich die drei „Erkenntnisse", die er, in freiem Anschluß an Kant, aus der Zergliederung des sittlichen Bewußtseins gewinnt. Es ist erstens die Erkenntnis des Sittengesetzes als einer in seinen höheren Geboten (der Liebe und Selbstzucht) jeder uti-

---

Jüngling, merke dir in Zeiten,
Wo sich Geist und Sinn erhöht:
Daß die Muse zu begleiten,
Doch zu leiten nicht versteht

sich nach dem Kontext, in dem er entstanden und auch zuerst erschienen ist, lediglich auf das Verhältnis des Kunstschaffens zum Lebensgehalt und durchaus nicht auf die Stellung der Kunst im Leben bezieht. Die Worte sind als „wohlgemeinte Erwiderung" an talentvolle junge Leute gerichtet, die eine gewisse, leicht zu erwerbende Fertigkeit in poetischer Darstellung schöner Empfindungen mit dichterischer Begabung verwechseln. Diesem begabten Dilettantismus hat Goethe durch den Hinweis auf den begleitenden Charakter der Muse, das heißt auf ihre Abhängigkeit von dem Tatbestand eines andauernden außerordentlichen und gesteigerten Lebensgehaltes, die ungemein anspruchsvollen Voraussetzungen echten Künstlertums vorhalten wollen (Goethes Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe 38, 241f. u. 325). Von der Stellung, welche die Kunst als solche im Gefüge des Lebens zu beanspruchen hat, ist hier überhaupt nicht die Rede; und nichts hat Goethe bei der Abfassung dieses Vierzeilers ferner gelegen als der Gedanke: die Kunst ist kein primäres, sondern ein sekundäres Erzeugnis des Lebens. Wie Goethe über diesen Punkt gedacht hat, ergibt sich vielmehr aus folgenden Prosasprüchen: „Die Kunst beschäftigt sich mit dem Schweren und Guten". „Selbst im Augenblick des höchsten Glücks und der höchsten Not bedürfen wir des Künstlers."

litarischen Ableitung spottenden, unbedingt verpflichtenden Macht. Es ist zweitens der Glaube an eine sittliche Weltordnung, das heißt an die Abhängigkeit der menschlichen Wohlfahrt von der Reinheit und Strenge der sittlichen Kultur. Es ist drittens die Erkenntnis, daß die Bestimmung des Menschen im Aufbau der Persönlichkeit, folglich in der Gewinnung einer durch sittlichen Gehorsam, Liebe und Selbstzucht charakterisierten Lebensform enthalten ist.

Das Wissen ist nicht in der glücklichen Lage, zur Erkenntnis des Absoluten etwas beisteuern zu können. Es schließt in seinem stetigen Gange die weite Welt des Gegebenen auf und verwandelt sie in ein Reich geklärter Erfahrungen; aber der Zugang zum Absoluten ist ihm verschlossen. Wo es dennoch ins Absolute hinübergreift, handelt es inkonsequent genug unter dem Druck des religiösen Motivs. Die Metaphysik ist eine Schöpfung des religiösen Bedürfnisses, nicht umgekehrt, wie Schopenhauer gelehrt hat, die Religion eine Schöpfung der metaphysischen Sehnsucht.

Der eigentümliche Erkenntnisgehalt der Religion spricht sich im Gottesgedanken aus. Die Gotteserkenntnis ist der Besitz, der die Religion von der Wissenschaft und den Daten des sittlichen Bewußtseins unterscheidet, den sie vor diesen beiden voraus hat und an dem man sie jederzeit erkennen kann. Der Form nach die subjektivste Erkenntnis, auf der persönlichsten Art von Erfahrung, nämlich auf Offenbarung aufruhend, ist die religiöse Erkenntnis ihrem Gehalt nach Erkenntnis des Objektivsten, was überhaupt gegeben sein kann, nämlich des ens realissimum. In zwei klassischen Lebensformen tritt diese religiöse Einstellung auf. Einmal als Glaube an den persönlichen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und sich in einem Reich persönlicher Geister auslebt. Zum andern als Hingabe an den unendlichen Lebensquell, der die Welt durchströmt und mit ihr auch den menschlichen Geist nach Vollendung seines Kreislaufs zurückfordert. Der erste dieser beiden Typen entspricht dem Wesen des Christentums (insbesondere des protestantischen Christentums); der zweite wird durch die pantheistische Mystik (und den von ihr erfaßten Katholizismus) vertreten. In dem ersten Komplex ist die Weltüberwindung, die in dem Lebenszusammenhang mit dem Göttlichen liegt, an die sittliche Durcharbeitung der Welt geknüpft; denn diese ist die Bedingung für das Werden der Persönlichkeit, und

diese ist wieder die Lebensform, an welcher der Zusammenhang mit dem Göttlichen hängt. Die sittliche Entwicklung ist hier unmittelbar und organisch in den Dienst der religiösen Sehnsucht gestellt; sie ist ein grundlegendes Moment des religiösen Prozesses. Der zweite Komplex ist dadurch charakterisiert, daß ihm diese wesensnotwendige Einordnung des sittlichen Strebens in die religiöse Bewegung fehlt. Die religiöse Bewegung erscheint hier vielmehr als die von der sittlichen Durcharbeitung der Welt grundsätzlich unabhängige Rückkehr der Seele zu dem Urquell, aus dem sie entsprungen ist.

Fragt man nun nach der Rangordnung der geistigen Funktionen, so ergibt sich aus der vorstehenden Übersicht, daß der Religion im Gefüge des menschlichen Geistes die erste Stelle gebührt; denn wie sie sich auch in concreto gestalten mag, in jedem Falle stellt sie sich dar als die Erfassung des Absoluten. Folglich ist die „Einheit des Geistes" an die Religion „geknüpft"; denn der Gedanke des Absoluten ist die Voraussetzung der Frage nach der Einheit des Geistes, das Absolute aber erschließt sich nur in der Religion. „Auf den Boden des rein theoretischen Denkens versetzt, verliert der Gedanke des Absoluten jeden Halt und wird zu einem bloßen Mittel, mit dem man je nachdem alles beweisen und alles widerlegen kann. Nur in der Sphäre der Religion, in der seine Wurzeln liegen, und im Zusammenhang mit ihr hat der Gedanke überragende Bedeutung für das Ganze des geistigen Lebens. Das Absolute ist nichts anderes als der durch die abstrakte Reflexion hindurchgegangene, begrifflich scharfe Ausdruck für das Wesen Gottes. In diesem Wort faßt sich für den Frommen beides zusammen: der höchste Wert und die höchste Macht. . . . Kein Zweifel daher — die Religion ist die Sphäre des Absoluten. Deshalb treffen in ihr Erkenntnis und Lebensordnung zusammen und begründet sie die Einheit des Geistes. Denn ohne das Absolute läßt sich eine solche nicht denken und erreichen" (S. 239).

Die Religion ist also der feste Punkt, von dem aus die Einheit des Geistes konstruiert werden muß. Aber welche Religion? Wir haben zwei Typen zu unterscheiden gehabt, den ethischen, in welchem die sittliche Ertüchtigung aufs engste mit der religiösen Bewegung verknüpft ist, und den mystischen, in welchem eine solche Verknüpfung nicht stattfindet. Es ist nun sehr merkwürdig, daß der Verfasser diese beiden Typen jetzt näher dahin charakterisiert, daß der ethische dem sittlichen Wollen und Han-

deln, der mystische hingegen dem Erkennen in der Betätigung und Ausübung der Religion den ersten Platz anweise (S. 245); denn bis dahin ist der mystische Typus ganz zutreffend lediglich durch die ihm eigentümliche Zurücksetzung des Ethischen charakterisiert worden [1]). Aber Zurücksetzung des Ethischen ist doch bei weitem noch nicht Auszeichnung des Erkennens; und wo eine solche unzweifelhaft stattfindet, wie in Spinozas amor intellectualis, kann umgekehrt die Ethik so stark in den Vordergrund treten, daß Spinoza sein metaphysisches Hauptwerk mit Recht nach ihr benennen durfte. Indessen auch so läßt sich immer noch fragen, ob die in ihrer Bedeutung für die Einheit des Geistes erkannte Religion in der Verlängerung des Erkennens oder der sittlichen Ertüchtigung liegt, mit anderen Worten, ob sie die Metaphysik oder die Ethik für die Emporführung der Seele zum Göttlichen in Anspruch nimmt. Denn es gibt hier nach Kaftan nur ein Entweder — Oder. Entweder die metaphysische oder die ethische Einstellung. Entweder Plato oder Kant. Der Verfasser tritt hier mit der größten Entschiedenheit gegen Plato auf die Seite Kants. Der platonische „Intellektualismus" leidet an einer krankhaften Überschätzung des Erkennens und einer durch diese Überschätzung verschuldeten grundfalschen Beurteilung des menschlichen Geistes. Denn der Sinn des menschlichen Geisteslebens liegt nicht im Erkennen, noch weniger in der metaphysischen Übersteigerung desselben, sondern in dem Besitz an sittlicher Würde und Kraft, zu welchem es sich emporarbeitet. Folglich hat in der Rangordnung der Funktionen das Ethische dem Intellektuellen unbedingt voranzustehen, nicht umgekehrt. „Der das Wesen und Leben des Geistes begründende Akt ist ein ethischer Akt. Von da aus muß auch die Einheit des Geistes gedacht werden. Schließlich ist es dieser ethische Akt, in dem auch alles, was Wissenschaft heißt, wurzelt. Denn die Wahrheit suchen um der Wahrheit willen ist nicht ein natürlicher Akt, sondern eine sittliche Aufgabe" (S. 296). „Das Existenzinteresse des Geistes zerspringt wie eine Seifenblase, wenn man es heute noch ... dem Intellektualismus anvertraut" (S. 306).

Kant ist durch seine Vernunftkritik der „Totengräber des

1) Wobei ich nicht unterlassen möchte, daran zu erinnern, daß es nach einem berühmten Wort des Meister Eckhart besser ist, einem siechen Menschen mit einem Süpplein zu helfen, als in Verzückungen zu stehen, und wären es selbst die Verzückungen eines Paulus!

Intellektualismus“ und durch die neue Rangordnungslehre, die er über dem Grabe desselben errichtet hat, der Philosoph des Protestantismus geworden; denn jede Rangordnungslehre, die an den Grundriß der seinigen anknüpft, ist ihrer Bedeutung nach zugleich eine philosophische Grundlegung des Protestantismus. Wenn nämlich die Religion in der Verlängerung des sittlichen Selbstgefühls und nicht in der des Welterkennens liegt, so muß auch die religiöse Erkenntnis in der Ebene des Sittlichen und nicht in der des Welterkennens liegen. Das heißt aber: das religiöse Erkennen ist nach Analogie des sittlichen und nicht nach der des Welterkennens zu interpretieren. Es ist ein Erkennen sui generis, das von dem Welterkennen nicht nur dem Grade, sondern der Art nach verschieden ist. Diese Verschiedenheit beruht erstens auf dem Erkenntnisobjekt, zweitens auf dem Wahrheitskriterium. Das Objekt der religiösen und sittlichen Erkenntnis ist das Absolute, der Gegenstand des Welterkennens ist das Relative. Das Wahrheitskriterium des Welterkennens ist der Zwang der Dinge, das entsprechende Wahrheitskriterium der religiösen und sittlichen Erkenntnis ist die Gewißheit des eigenen Lebens.

Diese Rangordnungslehre ist nun insofern eine Philosophie oder vielmehr die Philosophie des Protestantismus, als sie erstens die volle Autonomie der religiösen Erkenntnis, zweitens den wesensnotwendigen Zusammenhang von religiöser Kultur und sittlichem Charakter, drittens mit dem empiristisch determinierten Wissenschaftsbegriff die dem Geiste des Protestantismus entsprechende Freiheit der wissenschaftlichen Forschung, die Unantastbarkeit ihrer von metaphysischen Protuberanzen befreiten, auf schlichtes Welterkennen eingestellten Arbeit durch irgend eine religiöse Dogmatik ausspricht. Die Autonomisierung der religiösen Erkenntnis ist die philosophische Grundlegung des reformatorischen Glaubensbegriffes; denn die Artverschiedenheit von Glaube und Wissen und die auf der metaphysischen Inkompetenz des Wissens aufruhende Bedeutung des Glaubens ist nach Kaftan der Nerv dieses Glaubensbegriffs. Die strenge Zusammenfassung von religiöser Kultur und sittlicher Energie ist die philosophische Unterlage der reformatorischen Lebenslehre; denn die Einordnung der sittlichen Energieen und Wertgefühle in die religiöse Bewegung der Seele ist nach Kaftan der Nerv dieser Lebenslehre. Die kritische Begrenzung des theoretischen Erkennens ist zwar an sich ein Stück Wissenschaftslehre und insofern kein unmittelbarer Be-

standteil einer Philosophie des Protestantismus; aber als Voraussetzung für die Glaubensautonomie auf der einen und für die Forschungsfreiheit auf der andern Seite ist sie ein unentbehrliches mittelbares Moment dieser Philosophie. Denn das Bekenntnis zur Forschungsfreiheit ist eine Konsequenz des protestantischen Geistes; folglich gehört die Begründung derselben zu den Aufgaben einer Philosophie des Protestantismus.

Die an der Religion orientierte, in der Überordnung der sittlichen über die intellektuellen Gesichtspunkte bestehende Einheit des Geistes muß sich an der Einheit des Erkennens erproben. Einheit bedeutet in beiden Fällen so viel wie sinnvolle Bezogenheit der Teilerscheinungen auf einander. Nun zerfällt das Erkennen, der hier durchgeführten Gliederung gemäß, in ein emotional und ein theoretisch bedingtes Erkennen, oder, in Hinsicht auf seinen Gegenstand, in Gotteserkenntnis und Welterkenntnis. Die Gotteserkenntnis besteht in dem Erfassen der Absolutheit des persönlichen Geistes. Wenn dieser Gesichtspunkt grundlegend sein soll, so muß die Welterkenntnis, über die wir verfügen, sich ihm irgendwie einordnen lassen. Die Welterkenntnis setzt sich zusammen aus der Erkenntnis der Geschichte und der Erkenntnis der Natur. Ist nun die Einsicht in die Absolutheit des persönlichen Geistes die höchste Erkenntnis, die wir besitzen, so muß die Geschichte als das Werden des persönlichen Geistes, die Natur als die Vorbereitung desselben gedeutet werden. Nicht im Sinn einer Metaphysik, die auf Grund eines angeblich höheren Wissens die Geschichte und das Naturgeschehen aus eigener Kraft in ihrer „tieferen“ Bedeutung erfaßt. Natur und Geschichte bleiben, was sie sind; als Gegenstände der Forschung sind sie lediglich den Regeln der empirischen Betrachtung unterworfen. Und so gewiß es sich nach Kaftan bei der hier vorgetragenen Deutung nicht um subjektive Spekulationen, sondern um objektive Erkenntnisse handelt, so gewiß ist es andrerseits, daß diese Erkenntnisse aus der in der Religion gewonnenen Einsicht in die Absolutheit des persönlichen Geistes stammen und nur durch sie fundiert werden können.

Damit ist freilich der anthropozentrische Standpunkt zum Stützpunkt des weltanschaulichen Denkens erklärt. Allein dieser anthropozentrische Standpunkt ist nach Kaftan dadurch gerechtfertigt, daß er mit dem idealistischen zusammenfällt. Denn die absolute Bedeutung des persönlichen Geistes, auf welcher der echte,

d. i. (nach Kaftan) der ethische Idealismus fußt, ist von der absoluten Bewertung des menschlichen Geistes nicht abzutrennen; und zwar deshalb nicht, weil sich das Wesen des persönlichen Geistes nur im menschlichen Geist offenbart. Die Vertreter des kosmozentrischen Denkens sollen sich, statt auf ihren vermeintlich höheren Standpunkt zu zeigen, vielmehr durch Kant an die Copernikanische Revolution erinnern lassen, die der kritische Idealismus durch die radikale Auszeichnung des persönlichen Geistes auch auf dem Gebiet des weltanschaulichen Denkens hervorgebracht hat. Die Arbeit der Naturwissenschaft wird durch diese teleologische Einstellung in keiner Weise gestört. Denn nicht darum handelt es sich, das naturwissenschaftliche Kausalprinzip durch die Einmischung von Zweckbegriffen zu kontaminieren, sondern darum, das immanente Ergebnis der schaffenden Natur unter dem übergeordneten Gesichtspunkt des persönlichen Geistes auszusprechen. Dies geschieht durch das Urteil, in welchem die Natur als die Vorbereitung des persönlichen Geistes fixiert wird. Sie verdient dieses Prädikat insofern, als sie dem persönlichen Geist die organischen Lebensbedingungen liefert. Endlich ist hervorzuheben, daß in diesem Gedankengang nicht aus der Einsicht in die Zweckmäßigkeit der Natur auf die absolute Bedeutung des persönlichen Geistes geschlossen wird, sondern umgekehrt aus der Einsicht in die absolute Bedeutung des persönlichen Geistes auf die Zweckmäßigkeit der Natur.

Dies die Umrisse der Philosophie des Protestantismus, von der diese Abhandlung zu berichten hat. Es sind die Umrisse einer Philosophie, die den Anspruch erhebt, aus der gesamten Entwicklung des Geistes seit den Tagen der Reformation herausgewachsen zu sein. „Die Marksteine sind der neue Glaube, den wir der Reformation verdanken, die neue (empirische) Wissenschaft, die sich kraft innerer Nötigung durchsetzt, und Kants Philosophie, die uns in ihren beiden Grundgedanken von einer inneren Begrenzung des Erkennens und dem Primat der praktischen Vernunft den Weg zu einer neuen Einheit des Geistes zeigt."

* * *

Ich hoffe, daß der Leser durch diesen Bericht einen Eindruck von der Denkarbeit gewonnen hat, die in dieser „Philosophie des Protestantismus" geleistet ist. Denn dieses Urteil muß jeder Kritik voranstehen. Der Verfasser dieser „Philosophie" ist ein Denker von ungewöhnlicher systematischer Energie und einer in

ihrer Art vorbildlichen Konsequenz der Gedankenführung. Ich werde vielleicht nicht der einzige sein, der diese Konsequenz noch stärker empfinden würde, wenn sie durch eine kürzere Fassung, durch Streichung zahlreicher Wiederholungen und unablässiger Verweisungen, durch eine frischere Stilisierung und einen größeren Reichtum an Anschauungen und Ausdrücken gehoben wäre. Allein dies sind, bis auf die Anschauungen und Ausdrücke, in erster Linie ästhetische Kategorien; und diese können ein philosophisches System, das ausdrücklich nicht Kunstwerk sein will, ihrer Natur nach nicht ernstlich treffen.

Dagegen wird eine Philosophie, die sich als Selbstbesinnung des Geistes definiert, auch durch eine motivierte Ausscheidung der Kunst als solcher ihren grundsätzlich fragmentarischen Charakter schwerlich verhüllen können. Denn daß auch die Kunst uns „Erkenntnisse“ liefert, die wir ohne sie niemals besitzen würden, liegt schon in der durchaus zutreffenden Charakterisierung der Kunst als einer Art von Offenbarung und ist vollends dann nicht zu bestreiten, wenn man den Begriff der Erkenntnis so weit faßt, wie der Verfasser der Philosophie des Protestantismus. Goethe hat nicht umsonst vom Schönen gesagt, es sei eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dasselbe nie offenbar geworden wären. Liefert aber auch die Kunst eigentümliche „Erkenntnisse“, so gehört sie nach meinem Urteil unbedingt in diesen Zusammenhang, und ihre Ausschaltung bedeutet eine Lücke, die durch keine Motivierung zu rechtfertigen ist. Die Bestimmtheit, mit der der Verfasser dennoch die weltanschauliche Bedeutsamkeit des Kunsterlebens bestreitet, scheint mir in umgekehrtem Verhältnis zu seiner wirklichen Bedeutung zu stehen.

Wichtiger als die Frage der Vollständigkeit ist indessen an dieser Stelle die Frage nach der Kantischen Struktur dieser Philosophie des Protestantismus. Nicht um ihren Wahrheitsgehalt an derselben zu messen, werfen wir diese Frage auf. Der Verfasser ist Philosoph genug, um gegen die Einsetzung Kants an Stelle der Wahrheit mit allen Nachdruck zu protestieren. Die Richtigkeit seiner Gedankenführung soll von der Beziehung auf Kant ganz unabhängig sein. Aber andrerseits legt er doch selbst auf diese Beziehung das größte Gewicht.

Nun liegt es nahe, von einem Werk dieser Art eine Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie zu erwarten. Zu einer solchen kommt es indessen nicht. Die Anknüpfung an Kant

besteht vielmehr ausschließlich in der Durchführung der „kritischen", das heißt: der antimetaphysischen Einstellung und in der Verwertung der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. Immerhin erfahren wir beiläufig, daß weder Kants Vernunftreligion noch seine Deduktion derselben für den Verfasser irgendwie in Betracht kommen. Ich hebe diese Punkte hervor, weil die Abweichung von Kant, die in ihnen zu Tage tritt, hier, wo es sich schließlich um die Begründung einer bestimmten Religionsauffassung handelt, nicht als etwas Belangloses gelten kann. Im Gegenteil. Das Eintreten für die Autonomie der Religion, die Abkehr von aller rationalen Religionsschöpfung, der Bezug auf den Offenbarungsgedanken, die Ablehnung der Postulatenlehre zu Gunsten eines metaphysischen Realismus sind Dinge, die in diesem Zusammenhang eine wesentliche Bedeutung erlangen. Es sind entscheidende Korrekturen der Kantischen Religionsauffassung und hätten als solche in einer an Kant orientierten Philosophie des Protestantismus wohl eine eingehendere Erörterung verdient.

Daß der Verfasser eine solche vermieden hat, hängt freilich eng mit seiner persönlichen Auffassung von der Art des Zusammenhanges der einzelnen Momente des Kantischen Systems zusammen. Er sieht keinen tieferen sachlichen Zusammenhang zwischen Kants Religionsphilosophie und seiner Einsicht in den praktischen Charakter des religiösen Bewußtseins. Daher meint er ganz konsequent, diese von jener abtrennen zu können, und läßt die Kantische Religionsphilosophie, als nicht zu seinen Kombinationen gehörig, bei Seite.

Es fragt sich indessen, ob man so trennen kann, ohne den eigentümlichen Sinn zu verletzen, der in der Kantischen Lehre vom praktischen Charakter der Religion unzweideutig enthalten ist. Kaftan hält diese Lehre für ein Hauptstück des Kantischen Systems, ja für die eigentliche große Entdeckung, um derentwillen Kant der Philosoph des Protestantismus zu heißen verdient. Es ist also zu vermuten, daß er sich diese Lehre in ihrer Grundbedeutung aneignet. Und ich finde in seinem Werke nichts, was solcher Vermutung widerspricht. So frei er im übrigen Kant gegenübertritt: hier will er strenger Kantianer sein.

Indessen, so ist es in Wirklichkeit nicht. Zwischen seiner und der Kantischen Auffassung des Glaubens besteht vielmehr ein beträchtlicher Unterschied. Wenn Kant den praktischen Charakter des Glaubens betont, so will er damit sagen: der Glaube in seiner

probehaltigen Form ist nicht ein Ergebnis theoretischer Spekulation, sondern die Folge ethischer Selbstbesinnung. Etwas anderes kann er nicht sein, wenn er echter Vernunftglaube sein will; denn die reine Vernunft kommt nur in diesen beiden Gestalten zur Geltung, als theoretische und als praktische Funktion. Auf einer von beiden muß der Glaube notwendig fußen; denn nur als Produkt der reinen Vernunft ist er der philosophischen Anerkennung fähig.

Nun haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Kaftan von einem reinen Vernunftglauben nichts wissen will. Er kann also schon aus diesem Grunde unter „Glaube" nicht das verstehen, was für Kant allein in Betracht kommt. Aber auch der entscheidende Bezug auf den praktischen Charakter des Glaubens hat bei Kaftan einen ganz anderen Sinn als bei Kant. Für Kaftan ist diese Bestimmung gleichbedeutend mit der Erfassung des Glaubens als einer „Erkenntnis sui generis". Er legt das größte Gewicht darauf, daß der Glaube als eine solche verstanden wird und feiert Kant als Bahnbrecher in dieser Richtung. Nun ist schon der Ausdruck „Erkenntnis" etwas, was Kant in diesem Zusammenhange ganz fremd ist. Wenn er die Religion als die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote interpretiert, so ist Erkenntnis hier nicht, wie Kaftan fordert, als Erfassung von etwas Wirklichem gemeint, sondern als Beziehung auf eine Idee, zu deren Bildung wir nach Kant allerdings die stärksten moralischen Gründe haben. Immerhin: Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote bedeutet im Kantischen Sinne lediglich so viel wie: Beziehung unserer Pflichten auf die Idee des Göttlichen, das heißt auf die Idee eines obersten moralischen Gesetzgebers. Das ist aber etwas ganz anderes als die Erkenntnis des Göttlichen im Sinn der Erfassung einer höchsten transsubjektiven Realität. Kant hat daher den Glauben auch nirgend als Erkenntnis definiert, sondern als ein Gefüge von motivierten Ideen, die allerdings auf Wirklichkeiten hindeuten, aber von eigentlichen Erkenntnissen dadurch unterschieden sind, daß ihr Gegenstand nie einwandfrei, ja streng genommen überhaupt nicht „gegeben" ist.

Bedeutet nun schon der Ausdruck „Erkenntnis" ein beträchtliches Abrücken von der Kantischen Linie, so setzt sich diese Abweichung fort in dem Zusatz: Erkenntnis sui generis. Damit will der Verfasser sagen: der Glaube ist eine auf eigenen Voraussetzungen aufruhende Erkenntnis. Er fußt nicht, wie das wissen-

schaftliche Erkennen und die Erkenntnis des täglichen Lebens, auf dem Zwang der Dinge, sondern, wie das sittliche Urteil, auf der Gewißheit des eigenen Lebens. Wohl; aber ist das die Meinung Kants? Mir scheint, daß der Verfasser hier eben so weit hinter Kant zurückbleibt, wie er in der Auszeichnung des Glaubens als Erkenntnis über Kant hinausgeht.

Kant hat doch nicht nur zeigen wollen, daß der Glaube sui generis ist; er hat vielmehr durch die Lehre vom praktischen Charakter des Glaubens dessen spezifische Qualität zu bestimmen unternommen. Und zwar mit dem ganz bestimmten Ertrag, daß der Glaube als eine Funktion des sittlichen Selbstgefühls zu beurteilen ist. Wer ihn anders betrachtet, entfernt sich von Kant; und der Verfasser, der Kant gegenüber die Autonomie des Glaubens betont, rückt damit weit von seinem Vorbild ab.

Denn darüber kann kein Zweifel entstehen: die Lehre vom praktischen Charakter und die von der Autonomie des Glaubens schließen sich gegenseitig aus. Entweder „praktischer Charakter", das heißt Abhängigkeit des Glaubens von der Selbstbewegung des sittlichen Denkens, oder Autonomie. Beides zusammen ist unmöglich. Oder vielmehr: es verträgt sich nur dann, wenn dem „praktischen Charakter" ein ganz neuer, unkantischer Sinn untergelegt wird.

Man kann nämlich erklären: praktisch ist alles, was sich als nicht-theoretisch erweist. Oder: praktisch ist alles, was nicht aus reinem Denken entspringt. Indessen, hiergegen ist zweierlei einzuwenden. Erstens: Kant versteht unter praktischem Charakter etwas viel Bestimmteres als die atheoretische Natur des Glaubens. Er versteht darunter vielmehr die Auslieferung des Glaubens an die ethische Spekulation. Kaftan hingegen identifiziert das Praktische mit dem Atheoretischen und bezieht den praktischen Charakter des Glaubens lediglich auf dessen Selbständigkeit gegenüber dem theoretischen Erkennen. Er beschränkt sich also auf die negative Seite der Kantischen Lehre. Die positiven Bestimmungen Kants lehnt er hingegen ausdrücklich ab; und doch hängen diese im Kantischen System mit dem negativen Moment unzertrennlich zusammen. Das macht einen beträchtlichen Unterschied.

Läßt man nun aber die Kantische Vernunftlehre fallen, die die Grundlage seiner Glaubensauffassung darstellt, so unterliegt die Gleichsetzung des Praktischen mit dem Atheoretischen den schwersten Bedenken. Denn es ist klar, daß der Begriff des Atheo-

retischen viel weiter als der des Praktischen reicht. Er umfaßt außer diesem zum mindesten noch das ganze Gebiet des Emotionalen, das vom eigentlich Praktischen wesenhaft verschieden ist. Denn unter „praktisch" verstehen wir das, was sich irgendwie in Handlungen ausdrückt oder auf Handlungen bezieht; unter „emotional" hingegen, was auf Erlebnissen aufruht oder auf diese Bezug hat. Für Kant kommt diese Unterscheidung darum nicht in Betracht, weil die reine Vernunft nie emotional, sondern immer nur entweder theoretisch oder praktisch charakterisiert sein kann. Sobald man aber an die Stelle der reinen Vernunft das volle Leben des Geistes setzt, tritt die Unzulänglichkeit jener Zweiteilung zu Tage. An die Stelle des Gegensatzes: theoretisch — praktisch hat dann der des Theoretischen und des Atheoretischen zu treten, und innerhalb des Atheoretischen ist noch einmal genau zwischen „praktisch" und „emotional" zu unterscheiden. Bei dieser Unterscheidung fällt dann die Religion im Kaftanschen Sinne völlig auf die emotionale Seite; und es ergibt sich die Forderung, statt mit Kant vom praktischen Charakter, vielmehr im Schleiermacherschen Sinne von der emotionalen Natur der Religion zu sprechen.

Es bleibt also in dieser entscheidenden Frage nur ein einziger Berührungspunkt übrig. Und dieser ist negativer Natur. Er besteht in der dezidierten Ablehnung des intellektuellen Charakters der Religion. Daß der Gegensatz gegen den Intellektualismus das eigentliche Verbindungsstück ist, spricht der Verfasser selbst deutlich aus. Er legt das Hauptmotiv seiner Kantschätzung dar, indem er Kant als den „Totengräber des Intellektualismus" auszeichnet. Wir dürfen auf Grund der vorstehenden Erörterungen zu dieser Auszeichnung bemerken, daß der Anti-Intellektualismus in Hinsicht auf das Verständnis des Glaubens nicht nur das eigentliche, sondern das einzige Verbindungsstück zwischen Kant und dem Verfasser der Philosophie des Protestantismus ist.

Nun ist diese Einheit im Negativen ein Moment von gewiß nicht zu unterschätzendem Gewicht. Der Verfasser hebt die Bedeutung desselben so oft und nachdrücklich hervor, daß sie sich auch dem flüchtigen Leser fest einprägt. Aber es fragt sich doch, ob diese Einheit eine so grundsätzliche Beziehung zu Kant, wie der Verfasser sie für sich in Anspruch nimmt, rechtfertigt. Nach meinem Urteil vermag sie das nicht; und ich glaube, hier um so freier sprechen zu können, als der Verfasser die Geltung

seiner eigenen Sätze von der Richtigkeit seines Kantverständnisses ausdrücklich unabhängig gemacht hat.

Was nämlich den Anti-Intellektualismus in seiner den Verfasser allein interessierenden, also ausschließlich negativen und insofern unkantischen Fassung betrifft, so scheint mir ein anderer Anknüpfungspunkt viel näher zu liegen. Es ist der Anschluß an den Positivismus Humes, dem der Verfasser, wie sich noch zeigen wird, auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht sehr nahe steht. Zur Einsicht in den nicht-intellektuellen Charakter des Glaubens bedarf es doch eigentlich keiner Beziehung auf Kant; die findet sich schon bei Hume so klar formuliert, daß man sich hierüber nicht noch einmal durch Kant belehren zu lassen braucht. Es ist hiermit wie mit der Kritik der theoretischen Metaphysik, in deren Ergebnis Kant ebenfalls völlig mit Hume zusammentrifft. Das Eigentümliche seines Standpunktes liegt also nicht hier, sondern ersichtlich in dem, was er im Gegensatz zu Hume über die positive Bedeutung von Religion und Metaphysik zu sagen hat. Ob diese Aussagen richtig sind, ist eine Frage für sich. Der Verfasser beantwortet sie mit Nein; ich würde sie gleichfalls im wesentlichen mit Nein beantworten.

Indessen, hier handelt es sich nicht um Wahrheit und Irrtum, sondern um die ganz andere Frage nach den eigentümlichen Momenten des Kantischen Systems; und daß diese Hume gegenüber in den positiven Bestimmungen liegen, ist m. E. unzweifelhaft gewiß. Dann aber ist eine Anknüpfung an Kant, die von diesen Bestimmungen ausdrücklich absieht, doch wohl schwerlich hinreichend begründet; ein Anschluß an Hume scheint mir näher zu liegen.

Dies gilt von der antiintellektualistischen Beurteilung der Religion. Was nun deren positive Bestimmung betrifft, so teilt der Verfasser hier im Prinzip, wie jeder, der die Eigenart der Religion vertritt, den Schleiermacherschen Standpunkt. Wenn also überhaupt eine Anknüpfung gesucht wurde, so lag die Beziehung auf Schleiermacher hier um so näher, als das Verständnis der Religion doch erst in solchen positiven Bestimmungen selbst einen positiven Ausdruck erlangt. Nun hat der Verfasser in diesem Zusammenhange zwar selbst auf Schleiermacher hingedeutet; allein diese Hindeutung trägt den Charakter des Beiläufigen und verschwindet hinter der Nachdrücklichkeit der Beziehung auf Kant.

Hierdurch erzeugt sich in dem Leser ein Bild, das dem wirk-

lichen Sachverhalt nicht entspricht. Statt der in Anspruch genommenen Verankerung in Kant ergibt sich vielmehr ein Zusammenhang, der kaum noch als solcher anzusehen ist, weil er an einem einzigen Faden von negativer Färbung hängt. Dieser Faden ist der Einschlag in einem Gewebe, dessen Grundmuster in völliger Unabhängigkeit von Kant, ja in bestimmtem Gegensatz zu Kant entworfen ist.

Es scheint mir nicht nur im Interesse der Sache, sondern auch im Interesse des Verfassers zu liegen, wenn dieses Ergebnis klar ausgesprochen wird. Denn nur durch eine solche Trennung von Kant kommt der Standpunkt seines Werkes in Hinsicht auf das Glaubensproblem zur Geltung, während er durch die vom Verfasser erstrebte Verflechtung mit Kant um so mehr zu seinem Nachteil verdunkelt wird, als es sich um Abweichungen handelt, die mindestens in analytischer Hinsicht als Fortschritte über Kant hinaus zu betrachten sind. Es ist aber schließlich auch deshalb nötig, dieses Ergebnis auszusprechen, weil sich nur so erkennen läßt, in wie hohem Grade der Kantianismus des Verfassers ein revidierter Kantianismus ist.

Auch die Anknüpfung an den sogenannten kritischen Gedanken ist auf der einen Seite so locker, auf der andern so ausschließlich an der negativen Bedeutung desselben orientiert, daß sie nach meinem Urteil kaum noch als Anknüpfung gelten kann. Denn was bedeutet die Aneignung des kritischen Gedankens (die Lehre von dem Erscheinungscharakter der erkennbaren Welt) ohne die Aneignung ihrer Kantischen Begründung, ja unter ausdrücklichem Verzicht auf eine erkenntnistheoretische Ableitung desselben? Einen Kantischen Gedanken jedenfalls nicht. Und was bedeutet die antimetaphysische Zuspitzung dieses Gedankens zu dem Satz von der theoretischen Unerkennbarkeit des Absoluten ohne den Kantischen Beweis dieses Satzes? Wiederum nicht eine Kantische Einsicht, sondern eine Anschauung, die sich in dieser Form bei Hume viel klarer entwickelt findet. Wir unterscheiden doch wohl den Kritizismus vom Empirismus. Worin besteht denn aber der Unterschied? Doch nicht im Verzicht auf die theoretische Metaphysik, der beiden Systemen gemeinsam ist, sondern in der verschiedenartigen Begründung dieses Verzichtes. Humes Empirismus ist die Voraussetzung, Kants Empirismus hingegen die Folge seiner Erkenntniskritik. Kaftan hat also lediglich denjenigen Bruchteil des Kritizismus übernommen, der mit dem Positivismus Humes zu-

sammenfällt; und es ist abschließend festzustellen, daß die beiden Gedanken Kants, auf die sich Kaftan immer wieder, aber auch ausschließlich bezieht, bei der Verpflanzung in die Philosophie des Protestantismus so viel von ihrer Eigenart eingebüßt haben, daß sie kaum noch als Kantisch anzusehen sind.

Kaftans grundsätzliche Kritik der Erkenntnistheorie ist scharfsinnig und an Nelson erinnernd; allein sie steht der Comteschen Kritik der Selbstbeobachtung zu nahe, um nicht das Schicksal derselben zu teilen. Die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnistheorie scheint mir nicht sowohl eine logische, als vielmehr eine Tatsachenfrage zu sein. Ob das Erkennen sich selbst erkennen könne, ist ein Problem, das nicht durch logische Spekulationen, sondern lediglich durch den Versuch entschieden werden kann. Und es ist durch den Versuch längst bejahend entschieden. Es gehört offenbar zur Natur des Erkennens, daß es sich selbst erkennen kann; und was wirklich ist, wird wohl auch möglich sein müssen. Kaftans Kritik wird dadurch noch merkwürdiger, daß er die Philosophie als „Selbstbesinnung des Geistes" charakterisiert; denn was dem Geiste recht ist, sollte dem Erkennen wohl billig sein.

Es ist kaum nötig, hervorzuheben, daß das vorgetragene System als solches durch diese Kritik nicht getroffen wird. Erschüttert ist durch sie nur sein Kantischer Charakter, auf den der Verfasser allerdings ein beträchtliches Gewicht legt.

Die sachliche Kritik muß sich auf die Andeutung von vier Hauptpunkten beschränken. Meine Bedenken betreffen

1. die Ausschaltung der Kunst. Durch diese ist das System fragmentarisch geworden und hat Schaden genommen an seiner Idee.

2. die Ableitung der drei übrigen Geistesgebiete: Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion. Sie sollen nach Kaftan dadurch charakterisiert sein, daß sie als Mittel zur Erhaltung des Lebens entstehen, im weiteren Verlauf aber Selbstzwecke werden und als solche das Leben umgestalten. Ich sehe nicht, wie auf dieser Grundlage eine Bewahrheitung der Religion, die über den Pragmatismus hinausreicht, erfolgen soll. Denn wenn die Religion aus dem Bedürfnis nach hilfreichen höheren Mächten entsteht, so ist schlechterdings nicht einzusehen, wie die selbstzweckliche Hingabe an eine überweltliche höchste Macht, die wir Gott nennen mögen, an dem imaginären Charakter des Gottesgedankens, der mit seiner Ableitung aus dem Hilfsbedürfnis oder auch Seligkeitsverlangen a priori gesetzt ist, auch nur das geringste ändern sollte. Dichtung bleibt

Dichtung; und auch die erhabenste Dichtung hört nicht auf, unter die Kategorie ihrer Gattung zu fallen. Entweder also muß man auf das Ableitungsprinzip oder auf den Wahrheitsanspruch der Religion verzichten. Da für den Verfasser einer Philosophie des Protestantismus die letzte Möglichkeit von vornherein ausfällt, so wird er ein neues Ableitungsprinzip suchen müssen, und womöglich ein solches, das auch gleich die Kunst umschließt.

3. die proponierte Einheit des Geistes. Ich vermisse zunächst eine genaue Bestimmung des immer wiederkehrenden, aber nirgends definierten Begriffs der Einheit. Bei der Sorgfalt, die der Verfasser im übrigen auf die Exposition seiner Begriffe verwendet, tritt der Mangel einer solchen an dieser wichtigen Stelle besonders hervor. Ebenso vermisse ich eine wirkliche Charakteristik des Geistes. Was der Verfasser in dieser Hinsicht gegeben hat — und es ist quantitativ nicht wenig — ist so abstrakt und formal, daß ich nicht imstande bin, es als eine wirkliche Charakteristik zu empfinden.

Entscheidend aber ist erst das Folgende. Die Einheit des Geistes soll an die Religion „geknüpft" sein, und zwar deshalb, weil sie und sie allein als Erkenntnis (ich würde lieber sagen: als Erfassung) des Absoluten charakterisiert werden kann (siehe oben S. 35). Wohl; aber kann sie das auch nach Kaftan? Erwächst ihr nicht in der „Erkenntnis" des sittlichen Bewußtseins, folglich in der Erkenntnis der absoluten Bedeutung des Sittengesetzes, der sittlichen Weltordnung und des persönlichen Geistes (siehe oben S. 33 f.) ein höchst gefährlicher Konkurrent? Es ist sehr befremdend, daß der Verfasser diese Frage nicht einmal aufgeworfen hat. Daß er sie auch nicht an der Hauptstelle aufwirft, die ich zu diesem Zweck herausgeschrieben habe (siehe oben S. 35). Da er sonst alle erdenklichen Einwände mit größter Pünktlichkeit erörtert, so bleibt hier kaum eine andere Annahme, als daß er das Problem überhaupt nicht empfunden hat. Und doch liegt hier ein sehr ernstes Problem — den Standpunkt des Verfassers vorausgesetzt. Es kann doch nicht zwei Absoluta geben! Denn was wird aus der Religion, wenn schon die sittliche „Erkenntnis" uns von der absoluten Bedeutung des persönlichen Geistes überzeugt? Der Glaube an die Wirklichkeit dieses Geistes in seiner absoluten, göttlichen Lebensform? So muß es in Kaftans Sinn wohl heißen. Aber wie kann dieser problematische Glaube — problematisch in Vergleichung mit der Qualität der Erkenntnisse, die uns im sitt-

lichen Bewußtsein aufgehen — den Vorrang vor diesen für sich beanspruchen? Hat Kant da nicht viel schärfer gesehen, wenn er jenen Glauben als einen Anhang zu dieser Erkenntnis interpretiert hat? Eine Widerlegung des Kantischen Standpunktes ist nach meiner Einsicht nur dadurch möglich, daß man die Artverschiedenheit der religiösen und der ethischen Erfassungsakte nachweist, mit andern Worten, daß man den Mut hat, eine philosophische Theorie der religiösen Erfahrung zu liefern. Eine solche auch nur zu versuchen, ist der Verfasser dieser Philosophie des Protestantismus jedoch schon durch sein Urteil über die Gleichartigkeit der religiösen und der sittlichen Erkenntnis gehindert worden. Wie unter dieser Voraussetzung die Einheit des Geistes durch die Hegemonie der Religion erzeugt werden könne, hat er nicht zu zeigen vermocht. Er hat es deshalb nicht zeigen können, weil es sich auf diesem Wege nach meinem Urteil überhaupt nicht aufzeigen läßt.

4. die beiden klassischen Lebensformen der Religion: den ethischen und den mystischen Typus. Ich habe schon oben (S. 36) angedeutet, daß der mystische Typus verzeichnet ist. Es gibt nicht nur eine akosmistische, sondern, spätestens seit den Tagen der Renaissance, eine kosmisch zentrierte Mystik, die ihre Weltandacht und aktive Weltdurchdringung gerade aus dem pantheistischen Gedanken der Immanenz des Göttlichen schöpft. Ferner ist alle echte Mystik durch eine intensive Gefühlsbetonung charakterisiert und nicht durch die intellektualistische Einstellung, die Kaftan ihr als grundlegendes Merkmal beilegt. Diese Einstellung als solche führt immer nur zur Theologie des Deismus, aber nicht zum Gottesbewußtsein der Mystik. Die intellektuelle Anschauung ist freilich ein wesentliches Bestandstück jeder durchgebildeten Mystik; aber nur wo die Flamme der intellektuellen Gottesliebe das Subjekt dieser Anschauung erwärmt und durchglüht, tritt die Mystik zu Tage, die der ethisch fundierten Religion allein gegenübergestellt werden kann. Die Faustworte des Pater Seraphicus bezeichnen in klassischer Prägung die Höhe, die keine Kritik übersehen darf, welche die Mystik erreichen will.

Bertrand Russells „Erkenntnis der Außenwelt".

Von **Hugo Bergmann** (dzt. London).

Dasjenige philosophische Werk, welches in England während der Kriegszeit — und bis heute — im Mittelpunkte der philosophischen Erörterung stand, ist Bertrand Russells „Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy" [1]), acht Vorlesungen, die Russell als Lowell-Lectures im Frühjahr 1914 in Boston gehalten hat. Das Buch hat alle Vorzüge der vielen Bücher, die Russell geschrieben hat: eine leichte Darstellung, die den Humor nicht verschmäht, Klarheit der Begriffe und Schärfe der Argumentation; und wie fast in allen philosophischen Büchern Russels, finden wir auch diesmal neuerlich eine Darlegung der neuen mathematischen Lehren über das Unendliche und ihrer philosophischen Bedeutung [2]).

Ich glaube nicht, daß für die deutsche Philosophie, nach der klärenden Auseinandersetzung des Kritizismus mit dem Phänomenalismus, insbesondere mit Mach, das neue Buch Russels eine wesentliche Anregung bringen wird, aber dennoch ist es nicht uninteressant, Russell auf dem Wege eines extremen Positivismus und einer scheinbaren Eliminierung des Begriffes des reinen Raumes und der reinen Zeit zu folgen.

Russels Ziel ist, die Sinnenwelt mit einem Minimum von Annahmen zu erklären und alle diejenigen Zwischenglieder fallen zu lassen, die durch „Occams razor": „Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem" als überflüssig dargetan werden können. In dieser Absicht sucht er zunächst zu denjenigen Daten unserer Erfahrung vorzudringen, auf welche keine Theorie verzichten kann. Er unterscheidet zwischen logischer und psychologischer Primiti-

1) The Open Court 1914, 245 SS.

2) Russell hat seit Kriegsbeginn eine ganze Anzahl neuer Bücher veröffentlicht, u. a.: On scientific method in philosophy (Spencer-Lecture). — Mysticism and logic (Eine Sammlung von Essais). — Principles of social reconstruction. — Roads to freedom: Socialism, anarchism and syndicalism.

vität. Es kann eine Annahme, die wir machen, psychologisch abgeleitet sein, obwohl dieser Ableitung kein logischer Schluß zugrunde liegt. Wenn wir aus dem Gesichtsausdruck eines Menschen sein Inneres erraten, so mag dies dem psychologischen Mechanismus der Assoziationen zugeschrieben werden, der uns einen logischen Schluß erspart. Überall dort nun, wo sich nachweisen läßt, daß psychologisch kein primitives Datum vorliegt, daß aber dennoch logisch kein Schluß vollzogen wurde, hat die Kritik das Recht zu verlangen, daß die psychologische Ableitung durch einen logischen Schluß ersetzt werde, und dort, wo dieser Ersatz nicht glückt, ist das Resultat der — bloß psychologischen — Ableitung fallen zu lassen. So ist der Glaube an die Permanenz der Außenwelt beim nichtphilosophierenden Menschen logisch primitiv, aber psychologisch abgeleitet und darum in seiner Berechtigung problematisch.

Auf solche Weise können die Daten, die wir in der Analyse unserer Erfahrung vorfinden, geschieden werden in unerschütterliche (hard) und erschütterliche (soft).

Die unerschütterlichen letzten Gegebenheiten sind die Axiome der Logik und die unmittelbaren Sinnesdaten, die Qualitäten.

Natürlich bedarf besonders der letztere Punkt, der die Evidenz der äußern Wahrnehmung beinhaltet, der Verteidigung. Russell hat sowohl in seinem Buche wie in der Abhandlung „Constituents of matter" (In Mysticism and logic) Angriffe auf seine Lehre abgewehrt und die üblichen Argumente gegen die Verläßlichkeit der äußern Wahrnehmung mit Glück kritisiert. Es ist falsch, von einer Sinnestäuschung zu sprechen. Es gibt keine Illusion der Sinne. Illusorisch ist nur der Schluß, den wir an die Sinne knüpfen. Auch im Traume ist nur der Schluß, den wir an die geträumten Qualitäten knüpfen, die logische und psychologische Interpolation, falsch. Wenn wir einen Gegenstand betrachten und dabei unsern Augapfel drücken, sehen wir ihn doppelt. Sinnestäuschung? Nein. Im Gesichtsfelde sind zwei Bilder, und alles was wir sagen können, ist, daß die Korrelation von Gesicht und Tastsinn unterbrochen ist. Diese Korrelation läßt sich durch gewisse Annahmen wieder herstellen, aber diese Annahmen beweisen nicht die sogenannte Subjektivität der Sinnesqualitäten, sondern nur gewisse kausale Abhängigkeiten der Qualitäten unter einander. Und wer etwa behaupten wollte, daß doch „in Wirklichkeit" nur ein Gegenstand vorhanden sei, übersieht, daß diese Wirklichkeit nur eine logische Substruktion der gegebenen Inhalte ist und daß diese

gegebenen Qualitäten die logische Substruktion verifizieren oder widerlegen, nicht aber durch sie widerlegt werden können. Und die oft herangezogene physiologische Abhängigkeit der Qualitäten vom Nervensystem (Einfluß von Alkohol, Haschisch etc.) ist schon deswegen nicht stichhaltig, weil wir ja von Nerven usw. nur durch die Sinnesqualitäten wissen; und sie beweist nicht, was sie beweisen sollte: Abhängigkeit des Wahrgenommenen vom Wahrnehmenden, sondern gibt nur kausale Zusammenhänge innerhalb der Qualitäten wieder. In dieser Rechtfertigung der äußern Wahrnehmung folgt Russell dem Neorealismus in England (Alexander) und Amerika, der eine kausale Abhängigkeit der Objekte vom Akte, in dem sie erscheinen, bestreitet.

Wenn wir also die Sinnesqualitäten als Ausgangspunkt anzunehmen berechtigt sind, welches ist das Minimum von Annahmen, die wir machen müssen, um die Welt zu erklären? Russell stellt als allgemeines Prinzip hin, daß alle Angaben der Wissenschaft und des gesunden Menschenverstandes, die sich als wahr bewähren sollen, sich ausdrücken lassen müssen als Beziehungen sinnlicher Gegebenheiten. Zu diesem Zwecke deutet Russell die Grundannahmen der Physik um und in dieser Umdeutung liegt das eigentlich Originelle seines Buches.

Ich gebe zunächst die allgemeine Verfahrungsweise dieser Umdeutung an, um sie dann an Raum, Zeit und Materie zu exemplifizieren. Im allgemeinen verfährt Russell folgendermaßen: Gesetzt wir finden in der üblichen Auffassung der objektiven Welt eine angenommene Realität X, welche über die sinnlich gegebenen Qualitäten hinausgeht, so ersetzt er dieses X durch die sogenannte „Konstruktion von X", das heißt eine Gruppe sinnlich gegebener Elemente, die, obwohl von X verschieden, dennoch bis zu einem gewissen Grade die Eigenschaften von X haben und zwar gerade bis zu dem Grade, der für die Erklärung der Erfahrung durch das X notwendig ist. Was dann von X wegfällt, war eben ein unberechtigtes Plus; an Stelle des X gesetzt, gibt die „Konstruktion von X" eine neue und weniger zweifelhafte Interpretation der Gesetze, für die X ein Ausdruck sein sollte. Die physikalischen Aussagen werden von einer überflüssigen Zugabe gereinigt und sind nun nicht mehr als Aussagen über hypothetische Realitäten, sondern als solche über sinnliche Qualitäten zu verstehen. Dabei ermöglicht es aber die Ersetzung der hypothetischen Realität X durch die nicht hypothetische „Konstruktion von X", daß

der bequeme Sprachgebrauch des täglichen Lebens beibehalten werden kann.

Illustrieren wir das Gesagte an Russells Auffassung des Raumes. Der absolute objektive Raum ist ein solches *X*, das fallen gelassen wird. An dessen Stelle tritt eine „Konstruktion des Raumes" in folgender Weise: Die verschiedenen Räume eines Individiuums (Sehraum, Tastraum usw.) lassen sich alle zusammenfassen in einen „Privatraum" des Betreffenden. (Russel nennt ihn auch, mit einer leichten, hier zu übergehenden Änderung der Bedeutung: „Perspektive".) Die Privaträume verschiedener Personen lassen sich aufeinander beziehen. Es läßt sich zwischen den Punkten der Privaträume verschiedener Personen eine Korrelation durch Ähnlichkeit herstellen. Zwei Menschen, die z. B. im selben Zimmer sitzen, haben sehr ähnliche „Perspektiven", sodaß sie fast „dieselben" Gegenstände sehen. Wenn die Ähnlichkeit zweier Perspektiven sehr groß ist, sagen wir, daß die Lichtpunkte, von denen aus die beiden Perspektiven gesehen wurden, einander „im Raume" sehr nahe sind. Aber dieser Raum hat mit dem Raum der „Perspektive" nichts zu tun. Er bedeutet eine Beziehung zwischen den Perspektiven und befindet sich in keiner von ihnen. Niemand kann diesen Raum wahrnehmen, er ist nur erschlossen. Wir können zwischen zwei einander ähnliche Perspektiven eine Reihe noch ähnlicherer einschieben und auf solche Weise weitere Lichtpunkte gewinnen, d. h. der Raum, der aus Beziehungen zwischen den Perspektiven besteht, kann stetig und — wenn wir eine solche Anordnung der Lichtpunkte wählen — dreidimensional gedacht werden. Wir gewinnen also auf diese Weise einen [dem bisherigen objektiven entsprechenden] Raum, in welchem die einzelnen „Perspektiven" oder „Privaträume" als Elemente auftreten. Dieser Perspektivenraum (perspective space) ist das System der Sichtpunkte oder das System der Perspektiven. An Stelle des objektiven Raumes tritt somit der Inbegriff sämtlicher Perspektiven. Jede Perspektive ist ein Element oder „Punkt" im Perspektivenraum.

Die Anordnung der „Punkte" im Perspektivenraum erhalten wir durch Anordnung der Perspektiven. Gehen wir z. B. von einer Perspektive aus, in welcher ein Penny rund erscheint, so können wir durch „Entfernung" von dem Penny oder durch „Annäherung" eine Reihe von Perspektiven bilden, in welcher der Penny als kreisrunde Scheibe von verschiedener Größe erscheint.

Wir sagen von den Perspektiven, in denen der Penny als rund erscheint, daß sie auf einer geraden Linie im Perspektivenraum liegen und die Ordnung der „Punkte“ (d. h. der Perspektiven) im Perspektivenraum entspricht der Größenordnung der verschiedenen Penny-Aspekte. Auf diese Weise können wir die Relationen der Perspektiven im Perspektivenraum fixieren und die Erfahrung zeigt, daß wir von verschiedenen gesehenen Gegenständen ausgehend doch immer zur selben Ordnung der Perspektiven kommen.

Welches ist nun aber der „Punkt“, in welchem „die Dinge selbst“ im Perspektivenraum liegen? Dies erweist sich wiederum am Beispiel des Penny. Wir bilden die „gerade Linie“ der Perspektiven, in welchen der Penny rund erscheint und die „gerade Linie“ der Perspektiven, in welchen er als Gerade einer gewissen Dicke erscheint und bringen diese beiden „Linien“ in einem gewissen „Punkt“ zum Schnitt. Dies ist der „Punkt“, wo der Penny im Perspektivenraum zu lokalisieren ist. „Punkt“ bedeutet hier natürlich wie überall im „Perspektivenraum“ eine Perspektive. Der sogenannte objektive Raum wird ja ersetzt durch den Inbegriff der Perspektiven.

Jedem wahrgenommenen Dinge sind zwei Punkte im Perspektivenraum, d. h. also zwei Perspektiven zugeordnet: Der Punkt, „wo“ das Ding liegt, gefunden auf die beschriebene Weise, und der Punkt, „von wo aus“ das betreffende Ding aktuell wahrgenommen wird, d. h. diejenige Perspektive, in welcher es so und nicht anders erscheint. Dementsprechend lassen sich die verschiedenen Aspekte „desselben“ Dinges und verschiedene Dinge in Klassen ordnen, von denen die eine („von wo aus“) den Psychologen, die andere („wo“) den Physiker angeht.

So tritt also an Stelle des objektiven Raumes die „Konstruktion des Raumes“, in welcher er sich als eine Mannigfaltigkeit der erlebten beziehungsweise erlebbaren „Privaträume“ der Wahrnehmenden erweist.

Auf diese Weise werden nun, ähnlich wie der Raum, auch Zeit und Materie als logische Funktionen der Sinnesdaten abgeleitet. Im Prinzip geht die ganze Russellsche Umdeutung der Welt des gesunden Menschenverstandes auf das „Prinzip der Abstraktion“ in der mathematischen Logik zurück: „Wenn eine Gruppe von Objekten die Art von Ähnlichkeit besitzt, die wir dem Besitze einer gemeinsamen Eigenschaft zuschreiben, so kann man, wenn diese Eigenschaft nicht bekannt ist, sie ersetzen durch die Klasse

der ähnlichen Objekte selbst". So erklärt der gesunde Menschenverstand die Ähnlichkeit der verschiedenen Perspektiven (z. B. „desselben" Tisches) durch die gemeinsame Eigenschaft der Teilhabe am objektiven Raum. Russell ersetzt den objektiven Raum durch den Inbegriff der Perspektiven. Im selben Sinne setzt dann Russel an Stelle eines bestimmten objektiven Dinges, z. B. des Tisches den Inbegriff der Erscheinungen dieses Dinges. Dies ist natürlich keine Zirkeldefinition, sondern die Ersetzung eines Begriffes, dessen Realität fraglich ist, durch einen anderen, dessen Realität unfraglich ist und der die wesentlichen Eigenschaften des andern aufweist. Auch der naive Realist kann ja, um zu zeigen, welche Perspektiven „denselben" Tisch wahrnehmen, nicht auf den objektiven Tisch an sich greifen, sondern muß gewissen Ähnlichkeiten der betreffenden Perspektiven aufweisen, infolge deren er sie Perspektiven desselben Tisches nennt. Russell bleibt nun bei diesen phänomenalen Ähnlichkeiten stehen und bestreitet, daß der Rückgang auf den „Tisch an sich" notwendig und zulässig ist. Das „Ding" ist vielmehr zu ersetzen durch das System aller einander entsprechenden Objekte in allen Perspektiven. Ein Aspekt des „Dinges" ist also ein Glied jener Klasse von Aspekten, die zusammen (als Klasse) das Objekt sind. Alle Aspekte des Dinges sind real, das Ding selbst bloß eine logische Konstruktion: der Inbegriff dieser Aspekte.

In diesem Sinne definiert dann Russel einen „Zeitpunkt" durch die Klasse der Erscheinungen, welche in dem betreffenden Zeitpunkte stattfinden. Auch dies ist natürlich keine Zirkeldefinition. Das „Stattfinden in einem gewissen Zeitpunkte" ist ja eine objektive, physikalisch am Phänomen nachweisbare Eigenschaft; der Inbegriff der Phänomene, welche sie teilen, ist der Zeitpunkt. Der Anschein der Zirkeldefinition wird nur durch die Sprache erweckt. Während Russell sich bestrebt, die Fixierung einer neuen Entität zu vermeiden, ersetzt die dem gesunden Menschenverstand folgende naive metaphysische Ansicht, dem Occamschen Satze zuwider, eine (transitive und symmetrische) Relation — „gleichzeitig" durch die Setzung einer neuen Entität: der objektiven Zeit.

Soweit die Russellsche Theorie: eine ebenso geistvolle wie sehr einfache Darstellung des Phänomenalismus; ihre Kritik trifft tötlich jede Theorie, welche entgegen dem Occamschen Satze daran festhalten will, daß Raum, Zeit und Materie mehr sind als Relationen von Sinnesqualitäten. Die kritische Theorie hat dies nie-

mals getan. Sie hat immer daran festgehalten, daß die sogenannte Absolutheit des Raumes und der Zeit nichts anderes ist als die Wahrheit und Giltigkeit gewisser Relationen. Wenn Russell mit Recht gegenüber der Besorgnis, daß die physikalische Relativitätstheorie an dem philosophischen Zeitbegriffe rüttelt, bemerkt, es bleibe doch auch nach Einstein die Möglichkeit, verschiedene Zeiten verschieden bewegter Systeme einander zuzuordnen und darum habe die Theorie nicht so weitreichende philosophische Tendenzen, wie gewöhnlich angenommen werde — so kann das gleiche gegenüber Russell selbst gesagt werden. Die Objektivität der Relationen bleibt bestehen und damit der Punkt, der den philosophischen Kritizismus gegenüber dem Phänomenalismus scheidet. Russell preist Mach und Poincaré wegen ihrer Kritik des Absolutismus, aber er bemerkt in seiner Freude darüber, daß er den Absolutismus des gesunden Menschenverstandes und der naiven Physik überwunden hat, nicht, daß er an einem Absolutismus festhält: der absoluten Geltung der Relationen. Der Raum verwandelt sich aus dem objektiven Behälter der vorkritischen Auffassung in einen Inbegriff von Wahrheiten über die Zusammenhänge verschiedener Wahrnehmungen.

Kritiker Russells haben bemerkt, seine Theorie sei dem verheerenden Einflusse der Entwicklung der nichteuklinischen Geometrie zuzuschreiben, die den Unterschied zwischen Wahrheit und Fiktion vollständig verwirkt habe. Ich glaube nicht, daß dies richtig ist und daß wir Russell nunmehr zu den Philosophen des Als ob zu rechnen haben. Nimmt er doch selbst als unerschütterliche Elemente unserer Erkenntnis neben den Sinnesqualitäten die Geltung gewisser apriorischer Wahrheiten an, ist also vom extremen Phänomenalismus weit entfernt. Man muß eben neben den apriorischen Wahrheiten das empirisch gegebene Element auch genügend weit fassen: nicht nur Sinnesqualitäten sind empirisch gegeben, bezw. erschließbar, sondern auch geltende Beziehungen zwischen diesen Qualitäten.

An die eigentliche erkenntnistheoretische und metaphysische Grundfrage aber rührt Russell nicht: ob die Gegebenheit dieser Relationen zwischen Qualitäten, das heißt also letzthin doch die Gegebenheit einer Ordnung der empirischen Inhalte selbst a priori ist oder bloße Tatsache. Hier aber beginnt erst die eigentliche Scheidelinie zwischen dem konsequenten Empirismus und dem Apriorismus.

Besprechungen.

I. Kant und Kantianer.

1) **Moog, Willy,** Dr. phil., Privatdozent a. d. Universität Greifswald. Kants Ansichten über Krieg und Frieden. Mit Umschlagzeichnung von Ludwig Moog, Griesheim. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1917, VI u. 122 S. Mk. 3.00.

2) **Derselbe.** Fichte über den Krieg, ebenda; 1917. 48 Seiten.

Der Vf. hat seine Absicht, Kants bezw. Fichtes Ansichten über Krieg und Frieden durch ein möglichst reiches Material aus den Werken selbst zur Darstellung zu bringen, mit Umsicht und Sachkunde verwirklicht. Statt eines, in seiner Richtigkeit oft nur schwer nachprüfbaren Berichtes über das, was beide Denker inbezug auf jene großen Problemgebiete geäußert und gelehrt haben, gibt er in einer reichen Fülle von Belegstellen jene Aeußerungen selber, indem er sie zugleich in einleuchtenden und angemessenen Zusammenfassungen und mit verbindendem Text ordnet.

1) In der erstgenannten Schrift werden nach einer gedrängten Erwähnung der Teilnahme, die Kant den Ereignissen seiner Zeit entgegenbrachte, seine, in ihrer geistreichen Fassung und Treffsicherheit außerordentlich anziehenden psychologischen Beobachtungen über die Charaktere der europäischen Nationen mitgeteilt; als Fundgrube dienen außer der Anthropologie auch die von Benno Erdmann herausgegebenen Reflexionen. Wir erhalten sodann eine, auf alles Wesentliche Bedacht nehmende Sammlung der geschichtsphilosophischen Ansichten, die Kant in den 80er Jahren gehegt hat. Leitend für diese Ansichten ist in erster Linie die Idee des Fortschritts und der Erziehung des Menschengeschlechtes, deren Verwirklichung er auf dem Wege einer größtmöglichen vernunftmäßigen Aufklärung für erreichbar hält. In ihr spricht sich, wie Moog mit Recht hervorhebt, Kants echt rationalistisch-optimistischer Glaube aus, den er ja mit fast der ganzen Aufklärung teilte. Der Verwirklichung dieser Idee dient auch der Krieg, dem deshalb die Bedeutung eines für die Erhöhung der Kultur notwendigen Mittels einzuräumen sei. Kant übersieht oder vertuscht keineswegs die bedenklichen, ja verwüstenden Seiten und Züge des Krieges, er weist vielmehr mit Schärfe und Unumwundenheit auf sie hin (S. 23 f.). Und doch hebt er nachdrücklich hervor, daß der Krieg ein notwendiges Hilfsmittel für die Entwicklung der Kultur und der Staaten darstelle. Allerdings: Nur für das gegenwärtige Stadium der Menschheitsgeschichte. Deshalb nennt er ihn in der Schrift: „Zum ewigen Frieden" eine „provisorische Veranstaltung" der Vorsehung, deren Tendenz und Wesen auf ihre Selbstaufhebung gerichtet ist, gerichtet sein soll. Die moralische Entwicklung der Menschheit wird, das ist Kants fester, in der Struktur seines ethischen Idealismus unentwurzelbar verankerter Glaube, zu einer Ueberwindung des Krieges führen, imgleichen zu einer Ueberwindung des „Nationalwahns", wie denn der Weg der Kultivierung auch über die Bildung bestimmter Staaten und ihre politische Selbständigkeit hinaus zur Erfüllung der sittlichen Idee eines Völkerbundes führen wird (vgl. Moog, Kap. 5). Es ist die Eigentümlichkeit der Betrachtung des Krieges durch Kant, daß sie die Erkenntnis seiner biologischen Notwendigkeit und seines empirisch-historischen Wertes mit der ethischen Forde-

rung seiner, durch innere Moralisierung möglichen Ausscheidung aus der zukünftigen Kultur der Menschheit verbindet. In Kants Begriff vom Krieg ruht eine höchst charakteristische Antinomie, die der Tiefe und Verwickeltheit, mit denen die Erscheinung des Krieges behaftet ist, ungleich mehr entspricht, als jede nach dieser oder nach jener Seite hin neigende, demnach einseitige Entscheidung.

Und dieser Gedanke an die geschichtliche, politische und staatliche Zukunft der Menschheit beschäftigt den Greis fortgesetzt in angelegentlicher Weise. Die systematische Durchführung seiner Geschichtsphilosophie legt ihm demgemäß die Ausarbeitung der Prinzipien des Staats- und Völkerrechtes nahe, eine Arbeit, der er sich in den 90er Jahren widmet (vgl. Moog, Kap. 7: Kants Theorien in den 90er Jahren über die Fortbildung der Staaten; Kap. 8: Das Völkerrecht). Gleich dem Krieg, der niemals Selbstzweck sein kann, sondern ein mögliches Mittel zum Frieden bilden muß — eine grundsätzliche Entscheidung, durch die auch die Art der Kriegsführung bestimmt wird — bedeutet auch der Staat als solcher keine Endgültigkeit in dem geschichtlichen Leben der Menschheit; die Trennung der Staaten ist nur eine Vorbedingung ihrer Vereinigung zu einem Staatenbund. Wie sich Kant diesen Staatenbund und das Verhältnis der einzelnen in ihm vereinigten Staaten zueinander denkt, welches Maß an Freiheit und Selbständigkeit er den einzelnen Staaten als notwendig zuspricht, unter welchen Gesichtspunkt er den ganzen Begriff dieses Bundes rückt, für alle diese Fragen bringt Moog das Material vollständig und mit ordnender Hand zusammen, indem er zugleich den methodischen Sinn der Kantischen Bestimmungen hervorhebt.

Die Vernunftidee der Vereinigung der Völker führt schließlich zu einer höheren Stufe des Rechts über dem Völkerrecht: dem Weltbürgerrecht, und zu der genaueren Bestimmung desjenigen Sinnes, der in der Idee des ewigen Friedens enthalten ist. Mit der Zusammenstellung der Gedanken Kants über diese Probleme und der Erwähnung ihrer historischen Beziehungen in dem 9. und 10. Kap. schließt das fleißig und umsichtig gearbeitete Büchlein. — —

2) Dieselben Vorzüge wie jene Schrift weist auch die andere Schrift auf, die uns Fichtes Ansichten über den Krieg im Rahmen seiner Ethik, seiner Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie vorführt. Aus der naturrechtlichen Begründung des Staates leitet Fichte das Recht zum Kriege ab (1. Kap.); wir erfahren sodann, was Fichte über die Kriege der Vergangenheit und diejenigen seiner Zeit geäußert (2. Kap.), ferner das, was er für die allmähliche Ausschaltung und Beseitigung des Krieges durch Errichtung rechtlicher Verhältnisse in und zwischen den Staaten vorgeschlagen hat (3. Kap.), endlich das, was sich auf seine Stellungnahme zu der Herrschaft Napoleons und auf die Freiheitskriege bezieht. Moog schließt mit einem Hinweis auf die Entwicklung Fichtes vom Kosmopolitismus der Aufklärungszeit zum Nationalismus des 19. Jahrhunderts, aber er bemerkt mit Recht, daß durch Fichtes Lehren vom Freiheitskrieg seine früheren Konstruktionen von Völkerrecht und Völkerbund nicht hinfällig geworden sind. Für die Kennzeichnung der Gründe und Stufen dieser Entwicklung hätte er die ausgezeichnete Untersuchung mitverwenden können, die Friedrich Meinecke vor allem in seinem hervorragenden Werk: ‚Weltbürgertum und Nationalstaat' dieser interessanten Frage gewidmet hat. Aber eine solche Erörterung lag wohl nicht in dem Plan seiner Arbeit, die außerdem, wie von diesem Punkte, so auch von dem Versuch Abstand nimmt, Fichtes — wie auch Kants — Ansichten über den Krieg aus den Grundbedingungen und Prinzipien seines Systems abzuleiten und zu begründen.

Beiden Schriften ist sowohl die Sorgfalt und Gründlichkeit, mit denen die Quellen berücksichtigt und ausgeschöpft sind, als auch die Klarheit und Bestimmtheit nachzurühmen, mit denen Kants und Fichtes Ansichten und Ausführungen über die einschlägigen Fragen ihrem begrifflichen Sinn nach erfaßt sind. Man wird sie mit in erster Linie heranziehen können, wenn man sich darüber unterrichten will, was beide Denker über Krieg und Frieden, über Staat, Volk, Recht, Menschheit usw. gelehrt haben.

Berlin. Arthur Liebert.

Vorländer, Karl, Professor a. d. Universität Münster i. W. u. Provinzialschulrat. Kants Weltanschauung aus seinen Werken. Darmstadt 1919, Otto Reichl Verlag. 327 Seiten.

Wer Gelegenheit hat, mit solchen Laienkreisen in Verbindung zu stehen, die ein wirklich ernsthaftes und sachlich gerichtetes Interesse für die Philosophie zeigen, der wird oft nach einer auch dem nicht besonders Vorgebildeten und Geschulten zugänglichen Einführung in die Gedankenwelt Kants gefragt werden, aber nach einer Einführung, die nicht über Kant handelt, sondern in der der Denker selber und unmittelbar zu dem Leser spricht. Das vorliegende Buch befriedigt ein derartiges Verlangen in meisterhafter Weise. Kein Wunder bei einem Manne wie Vorländer, der eine, wohl als unvergleichlich zu bezeichnende Beherrschung des Stoffes mit einem weit anerkannten pädagogischen Geschick verbindet. Seine vortreffliche Zusammenstellung ist weit davon entfernt, ein buntes Mosaikwerk zu sein; sie baut sich nach einem ebenso einleuchtenden als umsichtig durchgeführten Plan auf.

Die gewaltige Stoffmasse ist in elf Hauptabschnitte aufgeteilt, die sich folgerichtig aneinanderreihen. Die Systematik dieser Anordnungen wird auch dann deutlich werden, wenn ich nur die Ueberschriften dieser Abschnitte wiedergebe: 1: Die Persönlichkeit-Lebenswenden; 2: Philosophie überhaupt; 3: Hauptsätze aus Kants theoretischer Philosophie; 4: Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft; 5: Sittliches Handeln; 6: Die Welt der Kunst; 7: Religion; 8: Erziehung, Rechts- und Geschichtsphilosophie; 9: Kant als Politiker; 10: Völker- und Menschenkunde; 11: Zur Seelen- und Menschenkenntnis. — In seiner Einleitung, die ein klares Gesamtbild von dem Lebenswerk Kants entwirft, begründet V. seine Gliederung, gegen die man kaum wird Bedenken hegen können. Mit Bedacht ist wohl die Zahl derjenigen Stellen, die sich auf die theoretische Philosophie im engeren Sinne, d. h. auf die methodische Grundlegung der kritischen sowie der Philosophie überhaupt beziehen, zugunsten der übrigen Kapitel etwas beschränkt worden. —

Die Zusammenstellung vermittelt in höchst eindrucksvoller Form den eigentümlichen Geist, der in Kants Philosophie weht, und die Stimmung und Gesinnung, auf denen sie menschlich gesehen beruht, und die von ihr in so lebendig-kräftiger Form ausströmten und ausströmen. Auf die Erzielung dieser Wirkung war Vorländers Absicht offenbar gerichtet. Und man darf das vollständige Gelingen dieser Absicht unter nachdrücklicher Anerkennung bescheinigen. Jeder, mit tieferer Anteilnahme erfüllte Leser wird durch diese Zusammenstellung dazu bewogen werden, das schöne, auch von Vorländer angeführte Wort Fichtes über das „wahre Verdienst der Kantschen Philosophie" berechtigt zu finden: „Sie erhebt die Seele, und das scheint mir so wahr, daß ich von jedem, der eine Spur kleinlichen Egoismus zeigt, vor aller Untersuchung vorher behaupten will, daß er in das Innere dieser Philosophie noch nicht eingedrungen. Sie ist jetzt noch ein kleines Senfkorn; aber sie wird und muß ein Baum werden, der das ganze Menschengeschlecht beschatte. Sie muß ein neues, edleres, würdigeres Geschlecht hervorbringen." — Ein Wort des Dankes verdient auch der Verlag für die geschmackvolle, vornehme Ausstattung des Buches. Der „Leuchter"-Verlag beginnt überhaupt in die Reihe unserer führenden Verlagsbuchhandlungen einzutreten, aber nicht nur darum, weil er seine Bücher gut ausstattet, sondern weil bei seinem Wirken das Walten eines zielbewußten Kulturwillens und allgemeiner leitender programmatischer Ideen zu verspüren ist, die bewußt der Erneuerung des geistigen Lebens dienen.

Berlin. Arthur Liebert.

Cohen, Hermann. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Auflage; 1918, Berlin, Bruno Cassirer. 797 Seiten.

Es war diesem, dem Andenken von Friedrich Albert Lange gewidmeten Werke beschieden, Epoche in der Geschichte und in der systematischen Entwicklung der idealistischen Philosophie zu machen. Ihm eignen Stellung und Bedeutung einer klassischen Leistung. Nicht nur darum, weil es die entscheidende Aufklärung über das Wesen von Kants Aprioritätslehre und den Sinn der transzen-

dentalen Methode erbrachte, es bildet auch den Grundstein und Ausgangspunkt für die „Marburger Schule", die für die philosophische Arbeit zu so großer Bedeutung gelangt ist. Von der ersten, 1871, und der zweiten, 1885 erschienenen Auflage unterscheidet sich die neue nur durch ein in mehr als einer Beziehung beachtenswertes Vorwort, sowie durch ein Nachwort, das in gedrängtester, programmatischer Zusammenfassung darüber Auskunft gibt, in welchem Geiste Cohen nicht nur die Klarstellung, sondern zugleich die Revision der Kantischen Begriffe und ihren ergänzenden systematischen Ausbau vornehmen zu müssen geglaubt hat. — In dem Vorwort bestimmt er die von so vielen Seiten und so oft behauptete innere Beziehung zwischen Kant und dem deutschen Geiste mit den Worten: „Der Grund für die eminente Identität Kants mit dem deutschen Geiste liegt in der Identität Kants mit dem wissenschaftlichen Geiste der Philosophie." Diese mehr als bloß historische Einsicht ist verankert in dem Gedanken, daß der wissenschaftliche Charakter der Kantischen Philosophie durch ihre Methode bedingt sei; diese Methode ist als transzendentale diejenige, die das Verfahren der Begründung und Rechtfertigung des Gebietes der Wissenschaft darstellt. Dadurch erhellt sich eine der Grundbestimmungen des Cohenschen Denkens, die zugleich für seine Auffassung und Darstellung Kants leitend geworden ist und in seiner Schule durch Natorp, Cassirer, Görland, Nik. Hartmann u. a. eine Fortführung in umfassendem Maße erfahren hat. Sie besteht darin, daß der Philosophie der wissenschaftliche Charakter allein durch ihre Verbindung mit der Wissenschaft gewährleistet werde. Indem Kant die Verbindung mit der Wissenschaft unermüdlich aufrechterhalten habe, rücke er von jeder Art dogmatisch-absolutistischer Metaphysik weit ab und ordne sich in die Reihe der Weltgeister der Philosophie ein. „Der Geist, der Platon über Cusa, Galilei, Descartes, Newton und Leibniz mit Kant verbindet, dieser Geist der Philosophie ist der Geist der wissenschaftlichen Philosophie, der Geist derjenigen Philosophie, welche zum Unterschiede von allem, was sonst mit Unfug als Philosophie sich aufspielt, durch die Verbindung mit der Wissenschaft definiert wird. Aus dieser Verbindung mit der Mathematik, als dem methodischen Symbol der Wissenschaft, war die Idee als Hypothesis entstanden, und kraft dieser Verbindung ist aus Leibniz das apriori Kants neu erzeugt worden".

Das Nachwort enthält den thesenhaft formulierten Ausweis über die Versuche Cohens zur Fortbildung der Philosophie Kants, also die unmißverständliche Bezeichnung derjenigen Punkte der letzteren, die Cohen als in gemessenem Sinne abänderungsbedürftig erschienen. Er gibt damit zugleich eine scharfe Präzisierung der Grundgedanken und Leitlinien des eigenen Systems. In der Hauptsache handelt es sich um folgende sechs Punkte: a) um die Aufhebung der Scheidewand zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Denken; b) um die Aufdeckung des Begriffs der Substanz nur als Vorbedingung der Relationskategorien; c) um die Erkenntnis, daß aber der Begriff der Substanz keine letzte und umfassende Vorbedingung darstelle, sondern daß die Realität es sei, die als Vorbedingung der Substanz anzusehen sei; d) um die methodische Vereinigung der drei Begriffe: Realität, unendlich und Ursprung; denn in dem unendlichen Urteil als dem Urteil des Ursprungs konstituiert sich methodisch die Realität und zwar als Infinitesimal. Daraus ergibt sich Cohens energische, in seinen Werken sehr oft zum Ausdruck gebrachte Absage an den spekulativen Idealismus: „Der methodische Rückschritt, den Fichte, Schelling und Hegel in gleicher Weise, wenn auch gemäß ihrer Originalität in Differenzierung, gegen Kant vollführen, ist nicht allein auf die Voranstellung des Ich, noch auf die psychologischer Bewußtseinsvorgänge zurückzuführen, sondern auf die Voranstellung des allgemeinen Begriffs vom Sein, den Hegel in falscher Terminologie als „reines" Sein bezeichnet" (S. 792). (Unwillkürlich fühlt man sich bei dieser Kontroverse Cohens gegen die Vertreter des spekulativen Idealismus an das von Schopenhauer zitierte Wort Voltaires erinnert, daß es das Vorrecht des wahren Genies sei, ungestraft große Fehler zu begehen. Denn es ist ebenso unbestreitbar, daß Cohens Auffassung des spekulativen Begriffs des Seins ein Mißverständnis einschließt, wie es unbestreitbar ist, daß Hermann Cohen selber philosophische Genialität zuzuerkennen ist.) Dadurch erst, daß der Begriff des Seins aus seiner Zentral-

stellung herausgenommen und durch den der infinitesimalen Realität ersetzt wird, ist nach Cohen die alte Metaphysik mit ihrem ontologischen Hauptbegriffe der Substanz entkräftet. Es handelt sich ferner e) um den aus methodischen und systematischen Gründen geforderten Uebergang von der Kausalitätslehre zur Zwecklehre; dieser Uebergang wird notwendig, indem die an Hand der Kausalität vorgehende Naturerkenntnis bis zu ihrer Grenze verfolgt und durchmustert wird; die Grenze tritt da ein, wo „die Biologie sich von der Mechanik abscheidet"; f) die systematische Durchführung der Idee des Zwecks führt zur Erkenntnis, daß „der Zweckbegriff zum Ursprungsbegriff für das ethische Problem des Menschen wird. Mit dem Ursprung haben wir auch Freiheit und Autonomie zu genauerer Reinheit zu bringen gesucht" (S. 796). „Der Ursprung ist der schöpferische Begriff, den die alte Metaphysik nebst allen ihren Erneuerungen in der nachkantischen Romantik in dem Begriffe des Seins als ihr logisches Fundament festzulegen strebte, der jedoch trotz allen Künsten der Dialektik dasjenige nicht zu entfalten vermochte, was in ihm nicht angelegt sein konnte: da die Realität ihm nicht zur Vorbedingung des Seins gesetzt worden war" (S. 797). — Auf diesen Grundgedanken hat Cohen dann mit bewundernswürdiger systematischer Kraft sein System des kritischen Idealismus aufgerichtet, das ohne Frage eine dauernde Leistung in der Entwicklung der Philosophie darstellt und zu den notwendigen Stufen derselben gehört. Diese Anerkennung ist ganz unabhängig davon, ob Cohen seine Verwandtschaft mit dem System des spekulativen Idealismus durchschaut hat oder nicht, da dessen Seinsbegriff keineswegs im starren Sinne des dogmatischen Ontologismus zu verstehen ist. Für diese Verwandtschaft dürfte es kaum einen besseren Beweis und deutlicheren Beleg geben als die Tatsache, daß gerade von der Lebensarbeit Cohens her jetzt philosophische Unternehmungen ausgehen, die in unverkennbarer Weise eine Hinwendung zu den Voraussetzungen und der Eigentümlichkeit der Gedankenbildungen Fichtescher oder Schellingscher oder Hegelscher Art in sich schließen, und die damit eine Brücke bilden zwischen jenem kritischen Idealismus, wie ihn die Marburger Schule lehrt, und dem spekulativen. Eine derartige Erneuerung des konstruktiven Idealismus könnte doch kaum eintreten, wenn nicht in dem System Cohens selber Prinzipien, Gesichtspunkte und Tendenzen vorhanden und wirksam wären, die jene Wendung innerlich ermöglichen würden.

Berlin. Arthur Liebert.

II. Geschichtsphilosophie.

Joël, Karl, o. ö. Professor a. d. Univ. Basel. Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. 159 S. Basel (Helbing u. Lichtenhahn) 1918.

Dieses Buch ist ein unveränderter Abdruck von Joëls Beitrag zur Festschrift anläßlich des 450jährigen Bestehens der Universität Basel (1910). Da mit künstlerischem Sinn Inhalt und Aufbau, Ton und Grenze berechnet ist, hat Joël Recht daran getan, nichts zu ändern oder zuzusetzen, sondern die Schrift, wie sie ist, weiteren Kreisen der Philosophen und Historiker zugänglich zu machen. Burckhardt wollte nicht Geschichtsphilosoph sein, wie er überhaupt die Philosophie mit gemischten Gefühlen betrachtete, in denen Staunen und Abneigung kämpften. Aber er war philosophe malgré lui. Aus Ort und Zeit leitet Joël die wesentlichen Züge seiner Stellungnahme ab. Basel, die Stadt der Grenze, an der Gegensätze deutschen und französischen Wesens, Kirchlichkeit und Ketzerei, Humanismus und Reformation sich bekämpfen und treffen, die Stadt der Renaissance und der Buntheit ist Burckhardts Heimat, der er ganz angehört und von der aus sein Geist in alle Fernen wandert. Und seine Zeit, besonders das Lustrum der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" (1868—73) ist die Zeit des siegenden Pessimismus. Schopenhauers später Ruhm, Hartmanns Anfänge fallen in diese Periode. B. ist aus eigener entgegenkommender Entwickelung heraus Verehrer, nicht dogmatischer Anhänger Schopenhauers geworden, er teilt vor allem seinen Widerwillen gegen Hegels optimistische Geschichtsphilosophie, seine Ueberzeugung von der

Bosheit des Willens und seine ästhetische Haltung: das Bild beseligt, auch wo das Abgebildete Unseligkeit ist. Dagegen fehlt ganz die mystische Religiosität, die Erlösungslehre Schopenhauers; daher die Verwandtschaft des Philosophen zu Voltaire und Epikur bei dem Historiker sehr verstärkt hervortritt. Der Einfluß Burckhardts mußte Nietzsches Abkehr von Wagner fördern, da Wagner ganz wesentlich das Mystisch-Christliche an Schopenhauer weiterbildet und das Aufklärerische wie das rein Beschauliche ausschaltet[1]). Die Mischung des pessimistischen Aufklärers und des ästhetischen Humanisten bestimmt Burckhardts Geschichtsphilosophie so, daß Form und Methode mehr dem ersten, Gehalt und Vorliebe dem zweiten verdankt werden. B. wirft der idealistischen, Hegelschen Geschichtsphilosophie ihr chronologisches Verfahren vor, er betrachtet das sich Wiederholende, Konstante, Typische. Aber nur formal naturalisiert er die Geschichte, nicht inhaltlich; der Gehalt der Geschichte bleibt geistig. Die Macht ist böse an sich, die Masse ist gleichgültig, auf Kunst und Geist kommt es an. Reichtum an geistigem Inhalt, Buntheit, Geistesfreiheit sind die Grundwerte B.s

An diese Stellungnahmen B.s knüpfen sich Betrachtungen an, die anzustellen Joël in gewollter Unterordnung unter seinen Gegenstand sich versagt hat. Zunächst methodologisch ist B.s Absicht einer subordinierenden Historie bemerkenswert. Da B. kein Naturalist ist, da ihm Geist der Gegenstand der Geschichte bleibt, erhalten seine „weltgeschichtlichen Betrachtungen" einen merkwürdigen Charakter, manchmal an Goethes Aufsuchen der Urphänomene gemahnend, dann wieder vorsichtig zu allgemeinen Grundsätzen der Wertung von Leben, Kultur, Bewegung, Staat sich hintastend. Eine gewisse Nähe zu Diltheys Problemstellungen ist unverkennbar — nur fehlt jedes Bewußtsein der methodologischen Schwierigkeiten. Die wissenschaftliche Seite der Philosophie rächt sich hier an ihrem Verächter — die geistvollen, reichen Aphorismen Burckhardts bleiben schließlich persönliche Bekenntnisse. Auch darin zeigt sich eine Aehnlichkeit Nietzsches mit Burckhardt, nur daß B.s vorsichtig-skeptische Art das mildert, was bei N. in voller Schroffheit hervortritt. Als N. die „Wissenschaft" entdeckt, intellektuelle Gerechtigkeit fordert, da geht er doch nicht durch wissenschaftliche Forschung durch, sondern schreibt „Menschliches, Allzumenschliches" d. h. Bände voll von leidenschaftlich ungerechtesten, immer ganz persönlichen Aphorismen. Ich verkenne den Unterschied der Fälle nicht: B. ist als Historiker Wissenschaftler, außerderdem wesentlich contemplativ, N. ist stets Philosoph, sofern er eine entschiedene Wertung sucht, dabei aktiv, voll von prophetischer Glut und revolutionärem Eifer. Ein Mangel an methodischem Selbstbewußtsein, der bei B. peripher bleibt, muß darum bei N. zentral wirken.

Dann aber, inbezug auf Burckhardts Werthaltungen fällt auf, daß er nicht nur, mit Schopenhauer, Kunst und Schönheit positiv wertet, sondern auch Bewegung, geschichtlichen Zusammenhang, Reichtum an Persönlicheiten. Der Humanist, sagt Joël, siegt über den Pessimisten. Sein Pessimismus ist eigentlich auf das Glück beschränkt und vielleicht noch auf den sittlichen Fortschritt. Schon Schopenhauer ist weit mehr als er selbst weiß Europäer — die reine Abkehr von allem Besonderen gelingt ihm nicht entfernt so radikal wie dem Buddhisten. Burckhardt vollends versteht schon die Bewertung der Ruhe, der Stabilität nicht, wie man aus seinen Bemerkungen über Aegypten erkennt; zum Buddhismus fehlt jede Beziehung. Er ist nicht nur Europäer, sondern er ist es sogar naiv, sodaß „asiatische" Wertungen kaum in seinen Gesichtskreis treten.

So reizt Joëls Buch überall zum Weiterdenken, und der Referent gerät in Gefahr zu vergessen, was der Verfasser so vollkommen beherzigt hat, daß den Meister des Stils zeigt, was er weise verschweigt.

Freiburg i. Br. Jonas Cohn.

---

1) In diesem Zusammenhange ist wichtig, daß schon in der geplanten, nicht vollendeten Unzeitgemäßen „Wir Philologen" 1874/5 (also vor: „Richard Wagner in Bayreuth") N. die asketisch-mystische Seite Schopenhauers deutlich zurücktreten läßt, ja bekämpft — während er das, was bei Sch. Erbe Voltaires ist, betont.

Neeff, Fritz, Dr. Gesetz und Geschichte. Eine philosophische Gabe aus dem Felde. Mit einem Geleitwort von Geh.-Rat Prof. Dr. Rudolf Eucken. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1917. Geheftet 1 Mk.

Diese philosophische Erstlingsarbeit eines Naturforschers ist ein neuer Beweis für das große Interesse, das gerade diese Kreise allgemeineren wissenschaftssystematischen Fragen entgegenbringen. Der Bedeutung und Aktualität des Themas entsprechend sollen zuerst die Hauptgedanken in großen Zügen skizziert werden.

Neeff geht aus von Windelbands Einteilung der Wissenschaften in nomothetische und idiographische. Diese Definition scheint ihm alle Naturwissenschaft als erklärende Gesetzeswissenschaft katexochen anzusprechen und damit implizite aller Naturgeschichte den Wissenschaftscharakter abzusprechen. Nicht nur in philosophischen, sondern auch in naturwissenschaftlichen Fachkreisen ist diese Meinung weit verbreitet. Die Gründe dazu liegen einesteils im empirisch-praktischen Betrieb der Naturwissenschaften selbst. Der Hauptgrund aber liegt in der einseitigen Orientierung der modernen Wissenschaftslogik am Erkenntnisbegriff der mathematischen Naturwissenschaften. Kant hat dazu den Grund gelegt, er hat das Wahrheits- und Erkenntnisproblem gestellt und gelöst am Problem der exakten Naturwissenschaften. Im engsten Anschluß an ihn hat die moderne Philosophie den Begriff der Erkenntnis und der Wissenschaft, wie er die Methodik der exakten Physik fundiert, zu dem der Erkenntnis und der Wissenschaft überhaupt gemacht. Diese Verabsolutierung gilt es zu durchbrechen. Neeff stellt die geschichtsbildende Methode der gesetzesbildenden gegenüber; er versucht den Sinn derselben innerhalb der Wissenschaften und ihren Wert für die Erkenntnis der Wirklichkeit aufzuzeigen.

Alle Wissenschaft will allgemeingültige Erkenntnis; Erkenntnis ist das Ziel, Wissenschaft die Erfüllung der Aufgabe. Aber Erkenntnis ist nicht Abbild der Wirklichkeit, sie ist Neuschöpfung: Das ist der Grundsinn der Kantischen Erkenntnistheorie. „Gegenstände der Erkenntnis sind nicht einfach gegeben, sondern als bewußte Neubildungen in der Erkenntnis anzuschauen“ (S. 17). Aber diese neue Eigenwelt der wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstände ist nur Mittel, Ziel der Erkenntnis „ist die Wirklichkeit, die Realität, wie sie Natur und Kultur ausmachen“. Wo nur das allgemeine Begriffsdenken versagt hört deswegen noch nicht die Erkenntnis auf. „Wissenschaft beschränkt sich nicht nur auf eine Herausarbeitung des Allgemein-Begreiflichen, sondern erstreckt sich ebenso auf die Herausgestaltung des Besonderen“ (S. 18/19). Der Auswahl der gemeinsamen Elemente von Vorstellungen steht die der einzigartigen Elemente und ihre Verbindung zu Gestalten gegenüber. Es gibt nicht nur einen Weg wissenschaftlicher Wahrheit, das bestätigt schon die vielseitige Entwicklung der modernen Wissenschaften selbst. Der eine Weg wissenschaftlicher Erkenntnis ist der des Gesetzes, der andere der der Geschichte. Beide Grundprinzipien möglicher Erkenntnis überhaupt sucht nun Neeff näher zu fixieren. Er definiert (S. 22) Gesetz als „Zusammenfassung gleichartigen Geschehens zu einer Regel“. Als allgemeinstes Gesetz gilt ihm das Kausalgesetz; das Wesen des Gesetzesbegriffs ist sein Funktionscharakter, die funktionale Zuordnung zweier Dinge und Geschehnisse. Demgegenüber ist Geschichte (S. 25) „eine Zusammenfassung einzigartiger Geschehnisse zu einer Gestalt“. Prinzipiell kann jedes Geschehen Gegenstand geschichtlicher Darstellung werden. Damit wendet sich Neeff gegen die Windelband-Rickertsche Begründung der Methode der Geschichtswissenschaft. N. findet diese Methode für zu eng weil anthropozentrisch orientiert. Das mag richtig sein für die Begründung der Kulturgeschichte, nicht aber für Geschichte überhaupt, die auch den Wissenschaftscharakter der reinen Naturgeschichte fundieren muß. N. fordert als Ideal für die Geschichtswissenschaft wie für die Gesetzeswissenschaft, die wertfreie, transanthropozentrische, rein sachliche Begründung. Geschichte ist „Zusammenfassung einzigartiger Geschehnisse zu einer Gestalt“ (S. 33). Das Einzigartige ist das einheitstiftende Moment des Nur-Individuellen, Nur-Besonderen, Vereinzelten. Der Sinn der Einzigartigkeit liegt aber letzlich darin, daß es ein schlechthin Neues ist. Jakob Burckhardts Definition der historichen Größe wird als Beispiel herangezogen! Das Neue läßt das Ding zu einer Gestalt

werden, erhebt das bloße Geschehnis zum geschichtlichen Ereignis. Begründet das Konstanzprinzip die Gesetzesbildung der exakten Wissenschaften, so das Prinzip des Neuen oder Distanzprinzip die Geschichtsbildung. Die Erkenntnis der Gesetzeswissenschaften ist ein Wieder-Erkennen gleicher Ursachen in den Geschehnissen an ihren gleichen Wirkungen; die Erkenntnis der Geschichtswissenschaften ist ein Zu-Erkennen des Neuen in den Ursprüngen der Ereignisse auf Grund ihrer einzigartigen Wirkungen. „So besteht alle Erkenntnis in der wechselseitigen Gültigkeit des Zeitlos-Allgemeinen für das Besondere (im Gesetz), und des Zeitlich Besonderen für das Allgemeine (Geschichte) (S. 40). Kausale und originale Erkenntnis stehen sich gegenüber, beide zusammen vollenden die Erkenntnis der Wirklichkeit. Neeff weist noch darauf hin, wie beide Erkenntnismethoden ihren psychologischen Ursprung in der emotionalen Seite des menschlichen Erlebens, in Gefühl und Willen haben. Zusammenfassend wird formuliert (S. 43): „Geschichtliche Freiheit und gesetzmäßige Notwendigkeit, weit entfernt davon, sich in der wissenschaftlichen Erkenntnis als Gegensätze auszuschließen, erscheinen uns vielmehr als die beiden Wege, auf denen alle Wissenschaft fortschreiten kann". Das geschichtliche Erkennen hat den Primat, es gründet erst den Mechanismus der Gesetze, erst Setzen dann Gesetz. —

Einige kurze kritische Bemerkungen seien erlaubt. Neeff will eine gegenseitige Abgrenzung von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft geben, eine Begründung des Geschichtsbegriffs im Gegensatz zu und Unterschied von dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriff. Ich stelle hier nur die eine prinzipielle Frage: Ist der Weg, den N. zur Lösung dieses fundamentalen systemlogischen Problems einschlägt, methodisch rein und klar? Gelingt es ihm, die Geschichte als Wissenschaft zu konstituieren, das Verhältnis von Natur- und Geschichtswissenschaft der Methodik dieser Wissenschaftsgebiete entsprechend zu bestimmen? Ich muß diese Frage verneinen. So einfach, wie Neeff seine Thesen hinstellt, liegen die Dinge hier nicht, die Probleme sind umfassender und komplizierter. Schon der Titel der Arbeit: „Gesetz und Geschichte" bedeutet eine Gegenüberstellung von Natur- und Geschichtswissenschaft, die m. E. der Sache nicht zu entsprechen scheint. Ist die Kategorie des Gesetzes nur konstitutiv in der Naturwissenschaft, hat das Gesetz, das Prinzip der Gesetzlichkeit nicht auch fundamentale Bedeutung in der Methodik der geschichtlichen Erkenntnis? Und weiter: Gilt das Prinzip der Konstanz nur für die Natur, gibt es nicht auch eine eigentümliche Konstanz in der Geschichte, eine Kontinuität, die Geschichte überhaupt erst möglich macht? Neeff macht den Begriff des Einzigartigen, des Neuen zum Grundbegriff der Geschichtsbildung. Aber die Behauptung allein genügt hier nicht. Zugegeben, daß dieser Begriff für die Geschichtsbildung fundamental ist, so gilt es vor allem, seinen Sinn und seine Bedeutung genauer zu präzisieren. Es gilt zu zeigen, welche Rolle er im Aufbau der geschichtlichen Wirklichkeit spielt, in welcher Beziehung er steht zu all den anderen, die geschichtliche Gegenständlichkeit als solche konstituierenden Grundkategorien. Hier noch eins. N. geht doch darauf aus, auch die Naturgeschichte als eigenartige Erkenntnis neben der exakten Naturwissenschaft zu begründen. Bei seinem Prinzip des Einzigartigen und Neuen, das ihm zum Grundvehikel aller Geschichtsbildung wird, weist er nur auf die historische Persönlichkeit hin, nicht aber darauf, wie dieses Prinzip für die Naturgeschichte fruchtbar zu machen ist, welche Geltung es hier gewinnt. Dieser sein Begriff des Neuen ist zu vage, zu wenig methodisch durchgearbeitet, um das Wesen des Geschichtlichen als solchen auszudrücken. Immer wieder muß die strenge transzendentallogische Forderung erhoben werden: Genau wie die aus der streng exakten Arbeit der einzelnen mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen heraus geborene Theoretik als naturwissenschaftliche Logik alle alte spekulative Naturphilosophie überwunden hat, genau so muß eine streng transzendentale, methodisch klare Logik der Geschichte anstelle aller spekulativen Geschichtsphilosophie treten.

Karlsruhe i. B. Emil Kraus.

Selle, Friedrich, D. Dr. phil. Von der Wirklichkeit hinter Krieg und Geschichte. Leipzig, E. Reinicke, 1918, V + 67 Seiten.

„Ein Sinn muß sein", denn „ein sinnloses Leben kann man nicht leben" — diese Worte des Vorwortes von Selles Schrift sind ihr Programm. Der Wunsch gibt ihm das Problem, der Verstand soll es lösen. Geschichte und ihr „Trauerspiel" der Krieg, sind „Realitäten"; was ist die hinter diesen Realitäten liegende „Wirklichkeit"? Bekommt etwa aus dem Wissen um diese Wirklichkeit die Realität, die Erscheinung, Sinn? Wäre ein besseres Völkerrecht die Folge des Krieges, so wäre das auch nur Realität; Tieferes muß gesucht werden, um das Erlebte erträglich zu machen; dem wahren Sinn gegenüber wäre das andere nebensächlich.

Das Erlebnis „Krieg" ist nun in der Tat „ein Fundort von ergiebigster Wesenskenntlichkeit des Wirklichen" und zwar wegen des Todes, der ja in ihm ein Massenerlebnis ist; nicht vom Leben, sondern vom Tode aus muß die entscheidende Frage gestellt werden. Selle geht hier von gewissen Erörterungen in des Referenten Wirklichkeitslehre aus. Den Tod nimmt er nicht physisch, sondern als „Bewußtseinswechsel zum Besten der gesamten Gattung". Manche Berührungen hat das Folgende zu Gedankengängen Rathenaus.

Das Wirkliche ist Wissen, und zwar überpersönliches Zweckheitswissen; wissend verwendet das Wirkliche den Tod, er ist eine „Spur überpersönlich unräumlicher Entwicklung". Im Tode zeigt sich, ganz wie im sittlichen Bewußtsein, derselbe Wille, der unsere Erhebung will.

Das Wirkliche ist aber auch Höherwissen. Individualismus, Sozialismus, Nationalismus, Industrialismus sind zwar nicht bedeutungslos, aber sind darum nicht Selbstzweck, nicht Endwerte, wofür sie oft gehalten wurden, weil man das „Wirkliche" nicht sah. Das eben lehrt der Tod. Im tieferen Sinne sind die vier Genannten als „Wirklichkeitsunverstand" gekennzeichnet; sie sind nur notwendige Stufen, die nicht zu rasch übersprungen werden dürfen. Gerade Nationalismus ist gar zu oft als Ende genommen. Erst die „überweltliche Berührung", das Wissen um Wirklichkeit kann das in den Worten „Nationalismus" und „Internationalismus" geformte Problem durch höhere Einsicht läutern.

Endlich ist das Wirkliche auch Zum besten Wissen; nicht nur Sinn hat es, sondern Sinn zu unserem Besten, was völlig zu begreifen freilich die Vernunft unzuständig ist. Der Tod trifft in diesem Sinne Entscheidungen im Dienst des Wirklichen; das Wirkliche bedient sich seiner, ebenso wie es sich des Mitleids bedient. Alles Staatliche ist nur Mittel für das wirkliche Ganze, dessen letztes Ziel das sich selbst Wissen ist. Aus solcher Einsicht entspringt ein gereinigter Patriotismus; der „erdgebundenen Zufriedenheit" wird gewehrt; Geschichte wird als Bruchstück eines Höheren erkannt.

Unüberwindbar und in seinen Grundlagen unerkennbar bleibt und wird bleiben das Rätsel des Dualismus.

Die Verwandtschaft dieser Gedankengänge zu Ausführungen des Referenten betont der Verfasser selbst: um von der Empirie ausgehende metaphysische Deutungen soll es sich handeln, und der Tod ist nun einmal das Bedeutungsvollste im Rahmen alles „Empirischen". Selle ist einer von denjenigen Theologen, die über eine gründliche philosophische und, was selten ist, naturwissenschaftliche Bildung verfügen; das macht ihn vorsichtig und kritisch gegen sich selbst. Eben deshalb ist seine Schrift allen zu empfehlen, die sich überhaupt hinauswagen wollen in die weiten Gefilde, auf denen nicht eigentlich gewußt, sondern nur, bald mit größerer, bald mit geringerer Sicherheit, geahnt und vermutet werden kann.

Cöln. H. Driesch.

Hönigswald, Richard, o. ö. Prof. a. d. Universität Breslau. Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgeschichtliche Betrachtung. Verlag von Trewendt u. Granier; Breslau 1918. 55 S. Preis 1,50 Mk.

Die vorliegende Schrift, die einem Vortrag des Autors im Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Breslau als Grundlage diente, gliedert sich in drei Abschnitte.

Der erste zeigt, daß wie die Grenzen zwischen Mittelalter und Renaissance überhaupt, so auch die zwischen den humanistischen Ideen des Mittelalters und der Neuzeit fließend sind. Der nahe Zusammenhang von mittelalterlicher und antiker Philosophie liegt schon klar zutage angesichts der Bedeutung des Aristoteles für die Scholastik. Allein nicht nur Aristoteles, auch Plato war dem Mittelalter sehr wohl bekannt. Zwar erscheinen die platonisierenden Tendenzen des Mittelalters vornehmlich in der Form des — in seinen besonderen Zügen durch augustinische Einflüsse bestimmten — Neuplatonismus; allein in weitem Umfang ist dies auch beim neuzeitlichen Humanismus der Fall. Einen Beweis dafür, daß mittelalterlicher und neuzeitlicher Humanismus in gleicher Weise von dem Ideenkreis des Neuplatonismus umspannt werden, liefert ihr beiderseitiges Verhältnis zu der auf neuplatonischem Grunde erwachsenen Mystik. Nun besteht eine innige problemgeschichtliche Beziehung zwischen der Mystik und „einem gewissen, wenn auch keineswegs allzu großen Kreis naturwissenschaftlicher Interessen". Begründet wird diese Beziehung durch „die natürliche Verbindung von Mystik und Nominalismus." Beide rekurrieren auf das Erlebnis. Zwar bezieht sich dieses im Nominalismus auf Sinnliches, in der Mystik hingegen auf Uebersinnliches; aber beide stehen geschlossen gegen den scholastischen Begriffsrealismus. „So fördert Mystik, wenigstens negativ, d. h. im Kampf gegen den gemeinsamen Gegner, gewisse für die methodische Begründung der Naturforschung keineswegs gleichgültige Bestrebungen des Nominalismus; so hilft sie an ihrem Teil dem methodischen Recht der sinnlich-psychologischen Beobachtung zum Durchbruch". Allein die Mystik ist keineswegs das einzige Bindeglied zwischen dem Neuplatonismus und gewissen naturwissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters und der Neuzeit; es spielen hier auch inhaltliche Momente mit, vor allem der Gedanke der Weltharmonie, des Weltorganismus. Dieser Gedanke ist nun aber zugleich auch ein entscheidendes Motiv in der aristotelischen Philosophie, und es wird von hier aus offenbar, daß Aristotelismus und Neuplatonismus nicht bloß in einem gegensätzlichen, sondern auch in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zueinander stehen. „Nicht zuletzt nun ist es diese Verschmelzung neuplatonischer und aristotelischer Motive, was die Rückkehr zum klassischen Platonismus . . . . . verzögern mußte." Der Durchbruch des echten Platonismus erfolgte eben nicht nur im Kampfe gegen den Aristotelismus, wie man gemeiniglich annimmt, sondern nicht minder gegen den Neuplatonismus. Die neuplatonischen Tendenzen umspannen aber das Mittelalter und die beginnende Neuzeit in gleicher Weise, und ebenhierin liegt die Schwierigkeit, ein Kriterium für die Bestimmung des Unterschieds zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Humanismus zu finden.

Der zweite Abschnitt geht nun davon aus, daß in dem vorliegenden Zusammenhang auf die Herausarbeitung eines solchen Kriteriums sehr wohl verzichtet werden kann, daß es hier vor allem darauf ankommt, „Einsicht zu gewinnen in die Struktur der Motive selbst, die das philosophische Denken des neuzeitlichen Humanismus offenbart". Als Hauptmotiv im neuzeitlichen Humanismus ist das der Gegenständlichkeit anzusprechen; denn in weitestem Umfang sind von ihm die mannigfachen Geltungssphären in ihrem gegenständlichen Eigenwert, in ihrer objektiven Bedeutung, erkannt und aufgedeckt worden. Der „Ruf nach einer neuen Logik der ‚inventio'", das Zurückgehen auf die literarischen Quellen, der Uebergang von einer noch vorwiegend chronistischen zu einer Geschichtschreibung, welche die das historische Geschehen bestimmenden Ideen exponiert, die Bildung neuer Formen wissenschaftlichen Stils, das Verlangen nach kritischer Prüfung selbst von durch höchste Autoritäten sanktionierten Wahrheiten, die Rückkehr zum klassischen Altertum im Sinne einer Rückkehr zur Vernunft — „es sind ebenso viele Sonderfälle, in denen sich der philosophische Grundsatz der Gegenständlichkeit, wie wir ihn verstanden wissen wollen, auf jeweils verschiedene Weise spiegelt". Es wird ferner erkannt, „daß auch Kunst und Religion, Politik und Staat in sich selbst gegründete, selbst genugsame, autonome Formen des Kulturbewußtseins darstellen". Dagegen, daß das entscheidende philosophische Motiv im neuzeitlichen Humanismus das der Gegenständlichkeit ist, spricht keineswegs die Tatsache, daß er für die Individualität so ungemein viel

übrig hat. Die Wertschätzung des Individuums bedeutet doch gar nichts anderes, als daß es „ein der Anerkennung würdiger Gegenstand ist“; dies kann es aber nur durch seine Beziehung auf das System gegenständlicher Werte sein, welches im Begriff der Kultur zur Darstellung gelangt. Die dem Begriff der Kultur immanente Beziehung auf den der Gemeinschaft ist nun „der eigentliche sachliche Grund dafür . . ., daß sich auf dem Boden des neuzeitlichen Humanismus scharf ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl mit einer oft leidenschaftlichen Würdigung von reinen Persönlichkeitswerten harmonisch verbindet.“ Der sittliche Wille des Individuums wird in seiner eigentümlichen gegenständlichen Geltungsbestimmtheit erkannt; der Begriff der Selbstgesetzgebung der sittlichen Persönlichkeit tritt hervor und schränkt den Grundsatz des vollen Sichauslebens des Individuums im sittlichen Sinne ein. Neben der Geltungssphäre des sittlichen Willens steht aber im System der kulturellen Werte die der Erkenntnis, und auch in Hinsicht auf die philosophische Entwicklung des Erkenntnisbegriffs gehen von dem neuzeitlichen Humanismus entscheidende Anregungen aus. So gelangt Marsilius Ficinus bei der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Farbe und farbigem Ding zu Gedanken, die den Sturz der traditionellen Abstraktionstheorie des Begriffs herbeizuführen und die moderne Auffassung des Begriffs als eines Gesetzes, einer Funktion, vorzubereiten imstande sind. Ficinus greift auch den platonischen Gedanken der Wiedererinnerung auf und läßt ihn „in echt platonischem Geist zum Angelpunkt werden . . . für die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gegenstand, Subjekt und Funktion der Erkenntnis. Hier ist der logische Ort für die beginnende Einsicht, daß alle Erkenntnis als solche den Stempel der Gesetzlichkeit des erkennenden Geistes an sich tragen müsse.“ Die Beziehung auf den Platonismus und zwar auf den echten, ursprünglichen, nicht nur auf den Neuplatonismus, wie man gewöhnlich glaubt, ist das, was für den neuzeitlichen Humanismus vor allem charakteristisch ist; denn die humanistische Anerkennung der Einheit des Wahrheitsbegriffs, als dessen „Ausstrahlungen“ die einzelnen Wahrheiten aufgefaßt werden, bedeutet nichts anderes als die Erneuerung der platonischen Ideenlehre.

Im dritten Abschnitt wird endlich noch eine entscheidende Frage aufgeworfen, ohne deren Beantwortung die Bestimmung des neuzeitlichen Humanismus nicht vollendet werden kann; es ist die Frage nach seiner Stellung zu dem Problem der Naturerkenntnis. Für ihn tritt die Erforschung der Natur gegenüber der des Menschen überaus stark in den Hintergrund. Die Ursache hiervon ist „letzten Endes die mangelnde Einsicht in den gegenständlichen Wert der Natur, oder anders ausgedrückt, in den strengen Begriff des Naturgesetzes“. Zwar fehlt dem Humanisten das Interesse für die Natur keineswegs; aber es führt ihn nicht zu einem exakten, streng definierten Naturbegriff, sondern zur astrologischen Naturbetrachtung und Magie. Hier setzt nun die Renaissance ein; ihr gelingt es, den gegenständlichen Wert der Natur zu erkennen, auch sie jenem umfassenden System gegenständlicher Geltungswerte einzuordnen, welches der Kulturbegriff darstellt und um dessen Herausarbeitung die Humanisten sich so eifrig mühten. Die Renaissance „setzt damit, immer problemgeschichtlich, nicht zeitlich verstanden, fort, was der Humanismus im Bereich des Literarisch-Geschichtlichen, wenn man will des ‚Kulturellen‘ angestrebt und begonnen hatte. . . . . Sie schafft mit anderen Worten die Voraussetzungen, um zu erfüllen, was der Humanismus verheißen hatte.“ Darum ist es „nicht sowohl eine nackte historische Tatsache, sondern zugleich auch eine sachliche Forderung, daß sich der Humanismus in den breiten Gedankenstrom der Renaissance hinein fortsetzt“. Die Idee der Kultur, der Menschheit, — damit schließt die Untersuchung — „nun in der ganzen Breite, aber auch unter strengster Achtung des Tatsächlichen, seiner naturwissenschaftlichen Gesetzlichkeit und seiner geschichtlichen Bedingtheit, zu bewußter und doch wieder niemals abgeschlossener Entfaltung bringen — nichts anderes bedeutet und will, richtig verstanden, die Idee humanistischer Bildung“. Ein Gedanke beherrscht die gesamte Darlegung, „der Gedanke nämlich, daß an dem wissenschaftlich-philosophischen Begriff der ‚Kultur‘ zu arbeiten, soviel bedeute

wie die entscheidenden Probleme des philosophischen Humanismus unter geläuterten Voraussetzungen zu erneuern". —

Der beträchtliche wissenschaftliche Wert der Hönigswaldschen Untersuchung liegt darin, daß sie ihre ebenso eigenartige wie interessante Aufgabe in überaus geschickter Weise durchführt. Diese Aufgabe bezeichnet Hönigswald mit Vorliebe als eine problemgeschichtliche; es handelt sich um die sachlich-systematische Durchdringung einer bestimmten philosophiehistorischen Gegebenheit resp. eines bestimmten Umkreises philosophiehistorischer Gegebenheiten. Hönigswald spricht derartige Aufgaben als solche an, „die nicht ohne weiteres als philosophiegeschichtliche zu kennzeichnen, die aber mit aller Geschichte der Philosophie gegeben sind." Die Geschichte der Philosophie wird bei Hönigswald nicht bloß dargestellt oder — wenn auch in noch so kongenialer Weise — nacherlebt; sie wird vielmehr rekonstruiert, nachgeschaffen, es wird über sie philosophiert. Aufs Glücklichste nimmt Hönigswald so in bezug auf den neuzeitlichen Humanismus die Tendenzen seiner großangelegten „Philosophie des Altertums" auf, Tendenzen, die zwar schon vor ihm aufgetreten, aber vielleicht noch nie so rein und ohne jedwede Vergewaltigung des historischen Materials durchgeführt worden sind und die auf jeden Fall eine weite und überaus fruchtbare Perspektive eröffnen, nicht bloß für die Behandlung der Philosophiegeschichte, sondern für die Bestimmung des Geschichtsbegriffs überhaupt. Hönigswald zeigt den innigen Zusammenhang zwischen dem Historischen und Systematischen, die Verkehrtheit der weit verbreiteten Meinung, daß das Historische des Systematischen entraten könne und gar sein ausgesprochenes Widerspiel sei; er liefert den Nachweis, daß das Historische letzten Endes einzig in Hinsicht auf das Systematische zu verstehen ist, daß sein logischer Ort schließlich nur innerhalb des Systematischen zu finden sein kann.

Berlin. Kurt Sternberg.

Simmel, Georg. Der Konflikt der modernen Kultur. (Verlag von Duncker u. Humblot, München und Leipzig 1918). 48 S. Preis 1 Mk.

Simmel geht davon aus, daß wir von Kultur sprechen, „wenn die schöpferische Bewegung des Lebens gewisse Gebilde hervorgebracht hat, an denen sie ihre Aeußerung, die Formen ihrer Verwirklichung findet, und die ihrerseits die Flutungen des nachkommenden Lebens in sich aufnehmen und ihnen Inhalt und Form, Spielraum und Ordnung geben: so die sozialen Verfassungen und die Kunstwerke, die Religionen und die wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Techniken und die bürgerlichen Gesetze und unzähliges andere". Nun ist es aber unschwer zu erkennen, daß eine jede solche kulturelle Form des Lebens schon „im Augenblick ihres Auftretens sich einer ganz anderen Ordnung angehörig zeigt, mit Recht und Bedeutung eigener Provenienz ausgestattet, einen übervitalen Bestand behauptend und beanspruchend". So entsteht ein eigentümliches Verhältnis der Spannung zwischen dem Leben auf der einen und den von ihm selbst hervorgebrachten Gebilden auf der anderen Seite. Dieser Konflikt „kann sich schließlich zu einer Gesamtnot der Kultur akkumulieren, in der das Leben die Form als solche wie etwas ihm Aufgedrungenes empfindet, die Form überhaupt, nicht nur diese und jene durchbrechen und in seine Unmittelbarkeit aufsaugen will, um sich selbst an ihre Stelle zu setzen . . . . .". Zu einer solchen „Gesamtnot der Kultur" ist es nun in unserer Zeit gekommen. Das Gären und Drängen, welches für die heutige Kultur charakteristisch ist, erscheint zwar als ein Kampf gegen alte, abgelebte Kulturformen; aber es ist noch nirgends recht zu sehen, welche neuen Formen an die Stelle der alten gesetzt werden sollen, es offenbart sich der aller Kultur innewohnende Konflikt gerade in unserer Zeit so evident wie in keiner anderen, und man erkennt, daß es sich heute — wenigstens zunächst — nicht bloß um den Kampf der einen kulturellen Form des Lebens gegen eine andere handelt, sondern um den Kampf des Lebens gegen jede kulturelle Formung als solche. Der Versuch des Lebens, sich zu unserer Zeit in seiner nackten Ursprünglichkeit durchzusetzen, zeigt sich auf allen Gebieten der heutigen Kultur. Im Dienste dieses Strebens steht in der Malerei der Futurismus, in der Philosophie der Pragmatismus, auf dem Gebiet der sexuellen Kultur die Kritik an der Ehe

und der Protest gegen die Prostitution, in der Religion der neuerdings wieder stark hervortretende Hang zur Mystik und noch mehr die Tendenz, an die Stelle der hergebrachten Verehrung bestimmter religiöser Kultformen eine rein innerliche Religiosität zu setzen, die Durchtränkung des Lebens in seinen sämtlichen Ausstrahlungen mit Religion. Schließlich werden gewiß auch diesmal wieder an die Stelle der alten Formen neue treten; aber in klarster Weise offenbart sich der mit aller Kultur notwendig gegebene Konflikt, „und es will . . . . scheinen, als ob von allen geschichtlichen Epochen, in denen dieser chronische Konflikt sich zum akuten gesteigert hat und die ganze Breite der Existenz zu erfassen suchte, noch keine ihn so deutlich wie die unsere als ihr Grundmotiv enthüllt hätte".

Mit bohrendem Scharfsinn und einem bis in die letzten Gründe des Kulturlebens hinabdringenden Tiefsinn deckt Simmel so den inneren Widerspruch auf, mit dem alle Kultur ihrem Wesen nach behaftet ist, und die herangezogenen Beispiele verdeutlichen die dem kulturellen Leben immanente Tragik in ebenso prägnanter wie fesselnder Weise. Dennoch möchte ich glauben, daß Simmels Studie noch fruchtbarer geworden sein würde, wenn er das Problem nicht ins Metaphysische verlegt hätte. Simmel arbeitet mit einem Begriff des Lebens, gegen den gewisse Bedenken nicht abzuweisen sind. Ihm selbst ist die Schwierigkeit keineswegs verborgen geblieben; denn in einer Fußnote — übrigens der einzigen in der Schrift — sucht er jenen Begriff ausdrücklich zu rechtfertigen. Es heißt dort: „Weil das Leben das Gegenspiel der Form ist, ersichtlich aber nur das irgendwie Geformte mit Begriffen beschreiblich ist, so ist der Ausdruck Leben in dem hier gemeinten, ganz fundamentalen Sinne von einer gewissen Unschärfe, logischen Undeutlichkeit nicht zu befreien. Denn das Wesen des vor oder jenseits aller Form gelegenen Lebens wäre verleugnet, wollte und könnte man eine begriffliche Definition davon bilden". Wenn Simmel in einer wissenschaftlichen Betrachtung vom Leben handelt, so handelt er vom Wissen um das Leben d. h. eben vom Begriff des Lebens; denn das Leben „an sich" kann nur erlebt, nicht aber wissenschaftlich dargestellt werden, und alle Behauptungen darüber gehören nicht in das Reich der — sicheren — Wissenschaft, sondern in das der — unsicheren — Metaphysik, in der allein Raum ist für „Ausdrücke . . . . von einer gewissen Unschärfe, logischen Undeutlichkeit". Simmels Ausführungen enthalten somit Gedanken zu einer Metaphysik der Kultur, und wir verstehen von hier aus jenen „Konflikt", der nach Simmel allem kulturellem Leben innewohnt; denn für alle auf das Leben rekurrierende Metaphysik überhaupt ist die antinomisch-dialektische Struktur von konstitutiver Bedeutung, wie Arthur Liebert [1]) einmal in einem Vortrag dargelegt hat. Freilich ist in logisch-wissenschaftlichem Betracht nicht das Leben, sondern der Begriff, die Erkenntnis, das Primäre, und von hier aus gesehen ist nicht dem Leben, sondern dem Begriff, der Erkenntnis des Lebens der von Simmel aufgezeigte „Konflikt" eigen. Der antithetische Charakter kommt der gesamten Kultur zu und muß ihr zukommen, weil und sofern sie Gegenstand der Erkenntnis ist. Das dialektische Wesen der Erkenntnis ist nun aber von jeher eingesehen worden; es läßt sich dies von den Zeiten Heraklits über Nicolaus Cusanus, Kant und vor allem Hegel bis auf die Gegenwart verfolgen. So erhebt sich die Frage, ob denn wirklich gerade die Jetztzeit so viel mehr als alle früheren Epochen in der Lage ist, die doch schon von jeher erfaßte antinomische Eigenart aller Erkenntnis und damit auch aller erkannten Kultur deutlich werden zu lassen. Die Beispiele, an Hand derer Simmel den gegenwärtigen Kampf des Lebens gegen die Form nachweisen will, geben in dieser Hinsicht immerhin zu denken. Der Futurismus beherrscht doch schließlich nicht das gesamte malerische Leben der Gegenwart; der Pragmatismus steht doch nicht im Zentrum der modernen Philosophie, wenigstens nicht in Deutschland, er ist eine Richtung neben anderen; die Zersetzung der Ehe ist bei weitem nicht so weit vorgeschritten, wie man nach der Lektüre der einschlägigen Ausführungen Simmels annehmen könnte; endlich ist es noch fraglich, ob die Entfremdung gegenüber den religiösen Kultformen wirklich so stark geworden ist, wie Simmel meint, obschon die kulturelle

1) Der Geltungswert der Metaphysik (Reuther u. Reichard; Berlin 1915).

Krisis gerade auf religiösem Gebiet zweifellos am stärksten zutage tritt. Es ist gewiß zuzugeben, daß der Begriff des Lebens eine der führenden Ideen unserer Zeit darstellt; aber er ist keineswegs die einzige, und die Anknüpfung an ihn kann um so weniger eine spezielle Eigenart unserer Epoche gegenüber allen früheren sein, als die Versuche der Anlehnung an jenen Begriff in die ältesten Zeiten zurückgehen, nämlich bis zu den griechischen Sophisten. — Allein durch diese Einwendungen soll der Wert der Simmelschen Studie keineswegs in Frage gestellt werden. Sie ist — wie ja alle Aeußerungen dieses Autors — auf jeden Fall inhaltlich ganz außerordentlich anregend und geistvoll sowie in der Form durch große schriftstellerische Vorzüge ausgezeichnet.

Berlin. Kurt Sternberg.

Elkuss, Siegbert, Dr. phil. Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung. Straßburger Dissertation. 118 Seiten. Druck von R. Oldenbourg, München 1918.

Das äußerlich nicht ganz Abgeschlossene der Arbeit von Siegbert Elkuß, der am 31. Oktober 1916 den Tod gefunden hat, erhöht den Eindruck des Genialen, den man bei der Lektüre dieser Dissertation empfängt. In einer klaren, reichen und dabei knappen Sprache tritt uns hier ein wissenschaftlicher Mensch entgegen, der von den beiden großen Gaben, die den Wissenschaftler ausmachen, der Gabe des Uebersehens großer Gebiete und der Gabe mit Begriffen denkend zu gestalten, die eine in einem vielleicht bisher noch nicht erreichten Maße besitzt, der anderen in einer Weise mächtig ist, die auch dem Philosophen von Fach Ehre machen würde.

Eine tiefe geschichtliche Bildung und ein feines geschichtliches Gehör lassen den Verfasser beständig wundersame Fäden zwischen den einzelnen Gebieten von Historie, Philologie, Jurisprudenz, Staatswissenschaft und katholischer Philosophie spinnen. Keiner seiner Sätze ist bloß luftige Systematik, überall stoßen wir auf Material, auf herangetragene philologische und historische Materie. Aber überall merken wir den Griff eines gestaltenden Geistes, die Faust eines tief philosophisch gebildeten Menschen, dem das Material niemals bloßes nebeneinander gelegenes Material bleibt, sondern ein Ineinander neu gefundener Zusammenhänge wird. Der Inhalt der Elkußschen Schrift, die ihr Verfasser sicherlich noch im äußerlichen Sinne mehr abgerundet hätte, wenn ihn nicht sein früher Tod daran gehindert hätte, ist für eine philosophische Zeitschrift schwer zu referieren, der Referent müßte denn an umfassender Wissensausdehnung dem Schöpfer dieser Arbeit mindestens gleichkommen. Worauf es Elkuß vor allem zunächst abgesehen hat, ist eine gründliche Revidierung jener Begriffe, die sich vorschnell und unrechtmäßig um die Romantik herum gebildet haben. Das zweite Kapitel, betitelt: „Zur Geschichte der Forschung von Dilthey bis Walzel" erkennt in Rudolf Haym und Wilhelm Dilthey jene beiden Männer an, die eine ausgesprochen philosophische Orientierung für das Problem mitbrachten. In Dilthey „triumphierte sogar der „Selbstdenker" über den Biographen, oder vielmehr methodologischer Tiefsinn führte diesen dazu, zunächst den Grundbegriffen der historischen Vernunft nachzugehen, die überhaupt erst die Fixierung historischer Größe ermöglichten" (S. 23). Die Scherer-Schule konnte für die Lösung der von Dilthey gestellten Aufgaben nichts leisten, da ja ihre Interesselosigkeit für philosophische Probleme so weit ging, daß sie sich ihrer geradezu rühmte. Jedoch läßt sich nicht behaupten, daß Scherer ohne philosophische Orientierung gewesen sei. Aus seiner Poetik läßt sich vielmehr die Ansicht schöpfen, daß er am naturwissenschaftlich orientierten Positivismus seine Kategorien gebildet habe, an jenem Positivismus, der vor dem Einsetzen der neuen Kantbewegung dem Spezialisten, der nach allgemeiner Grundlegung verlangte, sich willig anbot. Eine scharfe Kritik erleidet nun in Elkuß' Arbeit derjenige Forscher, der wiederum mit philosophischer Geste die Probleme der Literarhistorie ergriff: Oskar Walzel. Walzel hat auf der einen Seite die methodologischen Probleme nicht prinzipiell genug durchgedacht, er hat die Mittel, mit denen er die Romantik begreifen wollte, allzuschnell aus den Inhalten der Produktionen der Romantiker entnommen. Auf der andern Seite ist

der Stoff, das „Hinterland", von dem aus Walzel seine Probleme stellt, zu begrenzt, um für die ganze Romantik Geltung haben zu können. Die Beschäftigung mit Friedrich Schlegel, und zwar wesentlich dem Schlegel vor der Pariser Reise, haben Walzels Problemstellungen vor allem beeinflußt, und ihn zu Formeln gebracht, die ihn nicht immer die ganze Sache ergreifen ließen. An dieser Stelle kommt Elkuß zu einem ganz prinzipiellen Problem, das er später noch einmal aufnimmt. Die Bewertung der Romantik lediglich aus der Frühzeit der Romantiker ist einseitig und unfruchtbar. Ferner, — und hier kommen wir zu dem philosophisch interessantesten Gedanken der Elkußschen Dissertation, — liegt eine prinzipielle Gefahr der Literaturwissenschaft darin, den Sachverhalt, der uns in den poetischen oder literarischen Produkten überliefert ist, zum eigentlichen Objekt der ideengeschichlichen Forschung zu machen. Hier kommt man allzuleicht um die wichtige Unterscheidung zwischen dem, was ein Schriftsteller sein will, und dem, was er ist. Allzuleicht bleiben wir in den Antithesen stecken, die für ihn selbst Bewußtseinsinhalt waren. Verloren aber geht uns dabei die Konstitution, der geistesgeschichtliche Kern.

Das dritte Kapitel, das betitelt ist: „Die Motive der Kantischen Religionsphilosophie und die „synthetische" Wissenschaft", gipfelt in dem Satze, daß „da, wo Kant auf der Höhe seiner kritischen Intention steht, jene abgründige rationalistische Fremdheit und Sprödigkeit gegen die Geschichte und das Individuelle besteht" (S. 70). Ob hiermit freilich das letzte Wort gesprochen ist, scheint mir immerhin fraglich. Und man muß annehmen, daß auch Elkuß selbst dies Ergebnis seiner Forschung am ersten revidiert hätte. Troeltsch hat in seiner Abhandlung „Ueber das Historische in Kants Religionsphilosophie", (Kantstudien, Band IX, 1904, S. 153/154) hervorgehoben: „Kants Lehre ist weit entfernt von dem ihr gewöhnlich zugeschriebenen geschichtslosen Sinne, sie zieht vielmehr geradezu die Konsequenz der beginnenden Historisierung des menschlichen Denkens und der Einverleibung der heiligen Geschichte in die allgemeine Religionsgeschichte". Interessant ist, daß Elkuß auch im Verlaufe der Untersuchungen über die Kantische Religionsphilosophie wiederum zu dem Ergebnis gelangt, daß „die schöpferische Spontaneität gedanklicher Gebilde gewaltig überschätzt" wird, und daß die synthetischen Fähigkeiten des Forschers oft die Erkenntnis der eigentlichen Zusammenhänge hindern, indem sie das Programm, das uns in den Gebilden überliefert ist, allzusehr verdichten und in weitere systematische Zusammenhänge hineinbauen, statt den Geist zu erfassen, der hinter ihnen steht und in ihnen sich auswirkt. „Für die Literaturgeschichte . . . . . sind unter Umständen die Worte eines Schriftstellers seine Taten, und rechtfertigt sich auch von hier aus eine Betrachtung, die auf Voraussetzungen zurückgeht, auch wenn diese von der Reflexion des Autors selber meist nicht getroffen werden" (S. 75). Nach Elkuß sind solche Analysen für die Romantiker, abgesehen von Diltheys letzten Arbeiten, kaum versucht worden. Die Elkußsche Arbeit, die ein Versprechen bedeutet, und doch schon einen hohen Grad von Vollendung in sich trägt, läßt aufs tiefste bedauern, daß der Forscher, der uns hier im wesentlichen mit kritischem Blick und in kritischer Haltung entgegentritt, nicht auch zu den positiven Leistungen hat gelangen können, deren Keime schon in dieser Arbeit schlummern.

Charlottenburg. Hellmuth Falkenfeld.

Selbstanzeigen.

Moog, Willy, Privatdozent an der Universität Greifswald. Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen. Verlag Max Niemeyer, Halle a. S. 1919. VIII, 306 Seiten.

Diese Untersuchungen nehmen ihren Ausgang von Husserls epochemachender Kritik des Psychologismus, die auf ihre Berechtigung hin geprüft wird. Die Standpunkte der Gegner Husserls (B. Erdmann, Sigwart, Brentano, Th. Lipps), der Transzendentalisten (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert) und anderer Richtungen der modernen Logik und Erkenntnistheorie (Nelson, Rehmke, Wundt) werden in ihrer Auffassung des Psychologismus-Problems kritisch betrachtet. Nach Abweisung des Psychologismus ergibt sich aber die Notwendigkeit einer positiven Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Psychologie. Dazu sind systematische Erörterungen über Begriff und Idee der Wissenschaft überhaupt, über Einteilung und Gruppierung der Wissenschaften nötig; so muß z. B. die Windelband-Rickertsche Scheidung von Natur- und Kulturwissenschaften untersucht und beurteilt werden. Auf Grund einer eigenen Einteilung der Wissenschaften nach logisch-gegenständlichen Bestimmtheitsstufen wird dann die systematische Stellung der Logik und der Psychologie bestimmt, wobei die verschiedenen Arten und Richtungen beider Wissenschaften kritisiert werden (so existentiale und normative Logik, spekulative und empirische Psychologie usw.). Nach einer Gewinnung richtiger Begriffe erst ist es möglich, die Abgrenzung zwischen Logik und Psychologie zu finden und doch die beiderseitigen Beziehungen nicht zu vernachlässigen.

Die Schrift will einen eigenen systematischen Standpunkt gegenüber den verschiedenen Richtungen der Philosophie der Gegenwart, mit denen sie sich kritisch auseinandersetzt, begründen. Wissenschaftssystematische Untersuchungen sollen im Kampf zwischen Realismus und Idealismus klärend wirken, und innerhalb des Idealismus verlangt der Gegensatz zwischen kritizistischer und phänomenologischer Methode eine Entscheidung. Nur durch strenge wissenschaftssystematische Bestimmungen kann das Problem des Verhältnisses von Logik und Psychologie, das ein Grundproblem der gegenwärtigen Philosophie ist, gelöst werden. Die eigenen Ansichten des Verfassers sind an Kant orientiert, wenn sie auch über ihn hinausgehen und sich auch zu den Lehren des Marburger Neukantianismus an manchen Punkten in Widerspruch setzen, sie verdanken auch Husserls scharfsinnigen Analysen wesentliche Förderung, ohne daß sie doch in die Bahnen der Phänomenologie einliefen.

Greifswald. Willy Moog.

Moog, Willy, Dr., Privatdozent an der Universität Greifswald. Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften. Verlag Max Niemeyer, Halle a. S. 1919. (24 Seiten.)

Das Schriftchen gibt mit einigen Erweiterungen eine Antrittsvorlesung an der Universität Greifswald wieder. In unserer Zeit, in der die Philosophie, wie wir glauben, sich wieder in einem Stadium des Aufstiegs befindet, verlangt die Frage eine Beantwortung, ob und inwiefern die Philosophie Wissenschaft sein kann und in welchem Verhältnis sie zu den Einzelwissenschaften steht. Der Empirismus trifft das Wesen der Philosophie nicht, wenn er sie von den Einzelwissenschaften abhängig sein läßt und sie etwa als eine zusammenfassende oder ergänzende Wissenschaft bezeichnet, aber auch die Bestimmung der Philosophie als einer Weltanschauungslehre genügt nicht. Es wird nun in diesem Schriftchen versucht, unter Kritisierung bisheriger Begriffsbestimmungen die Philosophie in ihrer Eigenart als selbständige Allgemeinwissenschaft zu würdigen und auf die

notwendigen Beziehungen hinzuweisen, die von den Einzelwissenschaften selbst zur Philosophie führen (z. B. von den Naturwissenschaften, der Jurisprudenz usw.).

Greifswald. Willy Moog.

Jahn, M., Dr., Prof., Dir. Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 7. verm. Auflage. 1. Bd.: Die psychologisch-pädagogischen Grundtatsachen. XVI und 296 S. 2. Bd.: Die Psychologie der Erziehungsziele. XII und 324 S. Leipzig 1920. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. Jeder Band broch. 12 Mk. und 20% Teuerungszuschlag.

Zwischen der 6. und 7. Auflage liegen fünf schwere Kriegsjahre, welche die strebsamen Geister von ihren wissenschaftlichen Studien abgelenkt haben. Nun wollen wir lebensfroh wieder dort anknüpfen, wo wir in der Entwicklung unserer Wissenschaften, die uns niemand rauben kann, stehen geblieben sind. Eine der früheren Auflagen meiner Psychologie ist in den Kantstudien ausführlich besprochen worden. Wir begnügen uns deshalb jetzt mit einem kurzen Hinweis. Die neue Auflage kann wieder als eine erweiterte bezeichnet werden. Die Zahl der experimentellen Untersuchungen und die Zahl der Abbildungen (62) ist vermehrt, die Psychotechnik berücksichtigt und die Literatur nachgetragen worden. Um das Werk im Gebrauche handlicher und in der Anschaffung zugänglicher zu machen, erscheint es in zwei Bänden. Jeder Band bietet aber die vollständigen Inhaltsverzeichnisse und Register.

Der Grundcharakter des Werkes ist geblieben. Es bemüht sich einerseits, die ersten Keime in der Entwicklung des Kindes genauer kennen zu lernen, und andrerseits die Entwicklung des Seelenlebens im Menschen und ihren gesetzmäßigen Verlauf bis zu ihren Höhepunkten zu verfolgen. Das Werk wendet sich so als Entwicklungspsychologie zunächst an die Lehrer und Erzieher. Die Psychologie ist und bleibt die Grundlage aller Pädagogik und der zuverlässige Wegweiser bei jeder Neugestaltung des Schulwesens. Sie ist die Quelle erzieherischer Erfolge und schafft dem, der erzieherisch tätig ist, Freude und Befriedigung.

Die Psychologie ist aber zugleich diejenige Wissenschaft, welche das Verständnis des Geistes- und Kulturlebens, in welcher Form es auch erscheinen mag, zu fördern imstande ist. Bei der Vergleichung weiterer psychologischer Werke habe ich dabei die Ueberzeugung gewonnen, daß diese Förderung, welche das Studium der Psychologie für das Verständnis des Kulturlebens mit sich bringt, weniger durch eine Psychologie, die rein wissenschaftlichen Zwecken dient, herbeigeführt wird, als durch eine solche, die das bestimmte Ziel verfolgt, die Entwicklung des Individuums bis hinauf zur Persönlichkeit vorzuführen. Deshalb glaube ich, meine Psychologie auch allen denen, welchen die weiteren Fortschritte der Kultur am Herzen liegen, empfehlen zu können.

Jena. M. Jahn.

Sternberg, Kurt. Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato. Sammlung Collignon, Bd. 3. Verlagsanstalt Arthur Collignon, Berlin 1920 (63 S.). Preis 4,20 Mk.

Meine Schrift erörtert die uns bewegenden Fragen des staatlichen Lebens im Anschluß an Plato. Sie zeigt, daß die politischen Probleme, mit denen wir heute ringen, schon Plato beschäftigen; sie gibt die Wege an, auf denen Plato diese Probleme zu lösen trachtet, und sie untersucht, ob resp. wie weit diese Wege auch für uns gangbar sind. Das platonische Staatsideal wird also keineswegs als bloße Utopie aufgefaßt, sondern als das absichtliche und bewußte Streben, gestaltend auf das reale Leben einzuwirken.

Da nun in dem und für den platonischen Idealstaat die staatsbürgerliche Erziehung von ausschlaggebender Bedeutung ist, sind auch die Probleme der Pädagogik in den Umkreis der Erwägungen einbezogen worden. Wie die unsere Zeit interessierenden staatlichen, so werden auch die aktuellen pädagogischen Fragen in ihrer Beziehung zu Plato behandelt.

Somit gliedert sich die Schrift — von der Einleitung und dem Schlusse abgesehen — in 2 Kapitel:

Erstes Kapitel: Die Ordnung des Staats auf sittlicher Grundlage. I. Der Staat als moralische Anstalt. II. Die Einheit des Staats. III. Das Prinzip der Arbeitsteilung. IV. Die Teilung der Gewalten. V. Das Militär. VI. Die Herrschaft der Philosophen. VII. Die verschiedenen Staatsformen. VIII. Kommunistische Ansätze. IX. Die Emanzipation der Frau.

Zweites Kapitel: Die Erziehung zur sittlichen Ordnung des Staats. I. Die Macht der Erziehung. II. Die körperliche Erziehung. III. Die seelisch-geistige Erziehung (A. Kunst. B. Religion. C. Wissenschaft.). IV. Die Stufen des Erziehungsprozesses.

Berlin-Wilmersdorf. Kurt Sternberg.

Wilutzky, Konrad, Dr. jur. Die Liebe. Wissenschaftliche Grundlegung der Ethik. Verlag Eugen Diederichs in Jena 1920. (40 S.)

Ich habe in diesem Buch versucht, die ausschließende Wahrheit, d. i. die Richtigkeit der Religionslehre Christi zu beweisen. Wenn ich den Beweis erbringe, dann wird es fortan keine Religionen mehr geben, sondern nur noch Eine Religion, die Religion der Liebe. Es wird Eine Religion geben, wie es Eine Kultur gibt. Ich gewinne die Religion für die Kultur: das macht die Bedeutung des Buches aus. Und ich glaube, es ist mir gelungen, das religiöse Erlebnis Christi derart gedanklich zu durchleuchten, daß ich mit voller Gewißheit sagen kann, so und nicht anders war es. Ich kann also mit einigem Recht sagen, daß es vor diesem Moral und Religion zwar als Erscheinung und Lehre, nicht aber als Wissen und Kultur gab. Es wird von hier aus begreiflich, warum alle Versuche der Theorie, auf diesem Gebiet etwas auszurichten, bisher vergeblich bleiben mußten. Weil die befreiende Tat fehlte, und weil kein Theoretisieren die Tat zu ersetzen vermag: diese „einmalige Revolution der Denkart", wie sie Kant genannt hat; die den Trieb zum Gefühl und das Gefühl zum Gedanken „umändert". Denn die Tat wird geboren, und der Akt ihrer Geburt ist von allen Rätseln der organischen Zeugung umgeben. Ist sie aber da, dann trifft auch die Theorie leicht „jenen königlichen Weg der Wissenschaft", der ihr verborgen bleibt, solange die Tat ihn nicht blitzgleich erhellt.

Wem aber unter meinen Lesern übergebe ich dieses Buch, nicht es zu lesen, sondern seinen Geist fortzuzeugen durch die Tat? Ich wende mich an die Jugend, deren Becher voll ist von der Begeisterung, deren Herz dem Gedanken verwandt ist durch seine Reinheit, deren Idealismus der Menschheit gefährlich wird durch seine Unschuld. Denn mein Thema ist die Liebe: der holde Wahn, von dem die Dichter wissen und der allein der Jugend angehört.

Breslau. Konrad Wilutzky.

Mitteilungen.

Entgegnung.

Die Besprechung, die Herr Prof. Dr. Ernst Bergmann meiner Abhandlung „Diderot als Kunstphilosoph" in Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 340 gewidmet hat, wird nur dem ersten Kapitel derselben gerecht und hebt dabei das Nebensächliche hervor, ohne das Wesentliche zu erwähnen. Die endgültige Berichtigung des weit verbreiteten Irrtums, daß Diderot nicht ästhetischer Naturalist, sondern Idealist war, ist zwar auch wichtig, stellt aber keineswegs die Hauptsache der Monographie dar, diese liegt vielmehr auf einem ganz anderen Gebiet. 15 Jahre vor Lessing hat schon Diderot die Fundamentalprobleme, auf denen die moderne Aesthetik begründet wurde, mustergültig behandelt und die wichtigsten Resultate dem Verfasser des Laokoon und der Hamburgischen Dramaturgie vorweggenommen. Diese innigen Beziehungen zwischen den beiden Kunstphilosophen, deren ästhetisches Denken eine untrennbare Einheit bildet, sollten durch die Monographie dargelegt werden; sie waren bis dahin in diesem Umfang und in dieser Bedeutung noch nicht genug bekannt und gewürdigt. Hierin liegt der Schwerpunkt der Abhandlung und das selbständige geschichtliche Urteil, welches in ihr in Wirklichkeit vorhanden ist.

Dr. phil. et med. Werner Leo-Erlangen.

Kant-Gesellschaft.

Ortsgruppe Karlsruhe.

Seit Oktober 1919 hat sich aus Karlsruhe und seiner weiteren Umgebung eine Arbeitsgemeinschaft philosophisch interessierter Menschen zur Karlsruher Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft zusammengeschlossen. Auf Anregung des stellv. Geschäftsführers der Kant-Gesellschaft, Professor Dr. Liebert, hatte Dr. E. Kraus die einleitenden Schritte zur Gründung seit Ende Juli unternommen, mußte aber schon auf 1. Oktober nach Heidelberg übersiedeln, ehe noch die Früchte seiner eifrigen Werbetätigkeit reiften. Sein Nachfolger in der Geschäftsleitung wurde Dr. E. Ungerer. Ein öffentlicher Vortrag von Prof. Dr. A. Liebert-Berlin am 18. Oktober über „Unsere Zeit und die Philosophie", von über 100 Hörern besucht, eröffnete unsere Arbeit in günstigster Weise, sodaß der zweite öffentliche Vortrag am 21. November von Prof. Dr. H. Driesch-Heidelberg: „Vom Erkennen der Wirklichkeit", eine noch größere Zahl von Zuhörern heranzog. Am Mittwoch, den 10. Dezember fand der erste wissenschaft-

liche Abend im Mitgliederkreis statt mit einem sehr gut besuchten Vortrag von Dr. E. Ungerer: „Einführung in Kants Prolegomena“. Gegenstand der weiteren, einmal monatlich stattfindenden wissenschaftlichen Abende sollen bis April Besprechungen der Prolegomena, von Mai bis Juli Einzelvorträge sein. Dazu kommen in diesem Winter noch 1—2 öffentliche Vorträge. Für unsere Veranstaltungen im kommenden Jahr hat in freundlichster Weise der derzeitige Rektor der Technischen Hochschule, Herr Prof. Dr. Paulcke, einen Hörsaal zur Verfügung gestellt. Die Zahl der Mitglieder der Kant-Gesellschaft aus Karlsruhe und Umgebung (Durlach, Ettlingen, Graben, Bretten), die unserer Ortsgruppe zugehören, stieg seit ihrem Bestehen von 8 auf 23, wozu im neuen Jahr 8 weitere Mitglieder kommen. Der Ortsgruppe gehören ferner 24 außerhalb der Kant-Gesellschaft stehende Mitglieder an. Der Versuch, das philosophische Leben unserer Stadt einheitlich zusammenzufassen, fand also recht günstigen Boden. Möge ernste und doch frohe Arbeit zum Gedeihen unseres kleinen Kreises führen!

Dr. E. Ungerer-Karlsruhe.

Ortsgruppe Kiel.

Es besteht die Absicht, durch Gründung einer Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Kiels zu schaffen. Der Name Kants bedeutet die Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art, ohne Verpflichtung auf ein bestimmtes philosophisches Bekenntnis. Vertreter der verschiedensten philosophischen Anschauungen sollen zu Worte kommen und in Vorträgen und Diskussionsabenden sich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen.

Zu diesem Zweck gedenkt die Leitung der Ortsgruppe allgemein zugängliche Vorträge über alle Haupt- und Grenzgebiete der Philosophie mit anschließender Diskussion zu veranstalten. Falls das Bedürfnis vorhanden ist, wird Herr Dr. Hermann Drahn in Abständen von je 14 Tagen Uebungen über leichtere philosophische Texte (abends von $8^1/_2$—10 Uhr) abhalten. Wer an diesen Uebungen teilzunehmen wünscht, wird gebeten, sich schriftlich oder am ersten Vortragsabend bei Herrn Dr. Drahn persönlich zu melden.

Die Vorträge sollen in den sieben akademischen Hauptmonaten (Mai—Juli und November—Februar) gehalten werden, und zwar so, daß in jedem Monat ein Vortrag stattfindet. Der Eintrittspreis zu den Einzelvorträgen beträgt Mk. 1,50, für Studierende gegen Vorzeigung der Ausweiskarte Mk. 1,—. Mitglieder der Kant-Gesellschaft und Mitglieder der Kieler Ortsgruppe haben freien Zutritt.

Anmeldungen zur Ortsgruppe sind unter Entrichtung von Mk. 7,50 Jahresbeitrag für das Jahr 1920 zu richten an die Geschäftsstelle der Kant-Gesellschaft, Ortsgruppe Kiel, die Buchhandlung Walter G. Mühlau, Brunswikerstraße 29a, welche auch den Beitritt zur Kant-Gesellschaft vermittelt, und woselbst bereitwillig jede weitere Auskunft erteilt wird.

Ueber die Tätigkeit der Kant-Gesellschaft sowie über die ihren Mitgliedern gegen einen Jahresbeitrag von Mk. 20,— zustehenden Rechte und

Vergünstigungen (freier Bezug der „Kant-Studien", der „Ergänzungshefte", der „Philosophischen Vorträge", sowie der „Neudrucke seltener philosophischer Werke"), unterrichtet ausführlich beiliegender Prospekt.

Alle Freunde der Philosophie bitten wir, durch Ihren Beitritt, sei es zur Ortsgruppe, sei es zur Kant-Gesellschaft, ihr Interesse für unsere Bestrebungen zu bekunden.

Der geschäftsführende Ausschuß der Kant-Gesellschaft, Ortsgruppe Kiel

Prof. D. Dr. Heinrich Scholz, ord. Professor der Philosophie an der Universität, Schwanenweg 27.

Dr. Hermann Drahn, Bibliothekar an der Univ.-Bibliothek, Roonstraße 5.

Geschäftsstelle: Buchhandlung Walter G. Mühlau, Brunswikerstr. 29a.

Ortsgruppe Münster i. Westf.

Die unterzeichneten Mitglieder der Kant-Gesellschaft haben beschlossen, durch Gründung einer Ortsgruppe einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Münsters zu schaffen. Sie folgen dabei dem Vorgange von Kiel, Hamburg, München, Karlsruhe, Basel. Durch das Voranstellen des Namens „Kant" wird nicht die Festlegung auf eine bestimmte philosophische Richtung angedeutet, sondern lediglich auf geistig vertiefte philosophische Arbeit überhaupt hingewiesen. Es sollen Vertreter der verschiedensten philosophischen Anschauungen in Vorträgen und Diskussionen zu Worte kommen.

Zu diesem Zwecke wird die Leitung der Ortsgruppe allgemein zugängliche Vorträge über wichtige Probleme und Gebiete der Philosophie sowie über ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften veranstalten, vornehmlich in den Monaten des akademischen Semesters. Mitglieder der Hauptgesellschaft sind ohne weitere Zahlung auch Mitglieder der Ortsgruppe und nehmen an allen Veranstaltungen ohne Eintrittsgeld teil. Der freie Besuch der Vorträge kommt also noch zu den an sich schon so umfangreichen Leistungen der Kant-Gesellschaft (Lieferung der Kant-Studien, der Ergänzungshefte, der „Philosophischen Vorträge", der „Neudrucke seltener philosophischer Werke") hinzu. (Beitrag 20 Mk. im Jahre). Außerdem kann jeder philosophisch Interessierte für einen Jahresbeitrag von 8 Mk. Mitglied der Ortsgruppe werden und hat damit ebenfalls freien Eintritt zu den Veranstaltungen. Studierende zahlen einen ermäßigten Beitrag von 6 Mk. für das Jahr oder 3 Mk. für das Semester.

Als Vorträge für Februar und März sind gesichert:

Prof. Dr. Braun: Schellings Philosophie in ihrer Entwicklung. (Freitag, 27. 2. Hörsaal 7 der Universität.) Privatdozent Dr. Geilen: „Kant und die neueste Mathematik".

Für das Sommer-Semester haben zugesagt: Prof. Dr. Max Scheler-Cöln. Geheimrat Natorp-Marburg. Prof. Dr. Kabitz-Münster. Prof. Dr. Vorländer-Münster.

Ueber die Tätigkeit der „Kant-Gesellschaft“ unterrichten die beigefügten Drucksachen.

Alle Freunde der Philosophie werden gebeten, durch ihren Beitritt ihre Teilnahme zu bekunden. Meldungen von Mitgliedern können bei der Geschäftsstelle (Coppenrathsche Buchhandlung) stattfinden oder bei Professor Braun, Warendorferstraße 185 (Fernsprecher 1972).

Professor Dr. Otto Braun. Professor Dr. Brunswig.
Professor Dr. Koppelmann. Professor Dr. Kabitz.
Konsistorialrat Dr. Kröner.
Korvettenkapitän a. D. Stieler, Greven.
Provinzialschulrat Prof. Dr. Vorländer.

Geschäftsstelle: Univ.-Buchhandlung Coppenrath, Prinzipalmarkt.

Bericht über die Fonds der Kant-Gesellschaft.

A. Kantstiftung.

Der letzte Bericht über den Stand der Kantstiftung ist abgedruckt in den Kantstudien, Bd. XIX, Heft 3, S. 473. Darnach betrug der Hauptfonds dieser Stiftung damals, Pfingsten 1914, 40000 Mk. Wie aus den früheren Mitteilungen allen Mitgliedern der Kant-Gesellschaft und allen Lesern der Kantstudien hinreichend bekannt ist, gehört das Kapital der Kantstiftung nach den Satzungen der Gesellschaft der Universität Halle-Wittenberg, welche verpflichtet ist, die Zinsen der Stiftung der Kant-Gesellschaft zu ihren Zwecken zur Verfügung zu stellen. Jene obengenannten 40000 Mk. waren demgemäß damals in Verwaltung der Universitätskasse in Halle.

Nach demselben Berichte besteht noch ein Nebenfonds der Kantstiftung, in welchem die zu der Stiftung eingehenden weiteren Beiträge vorläufig vom Bankhaus H. F. Lehmann in Halle unter dem Konto „Kantstiftung“ aufbewahrt werden, bis wieder ein größerer Betrag an die Universitätskasse abgeliefert werden kann. (Auch die Zinsen dieses Depots erhält die Kant-Gesellschaft.) Nach dem damaligen Bericht betrug dieser Nebenfonds 2530 Mk. Hiervon sind nun seitdem am 13. März 1915 2500 Mk. der Universitätskasse Halle übergeben worden, sodaß der Hauptfonds der Stiftung somit jetzt 42500 Mk. beträgt.

Außerdem sind seitdem folgende Beiträge eingegangen:

Uebertrag	30 Mk.
25. Mai 1915 von Dr. Paul Schrecker-Wien, 2. Rate . . .	10 Mk.
19. April 1916 von Prof. Günther Jacoby in Konstantinopel .	100 Mk.
2. Nov. 1918 von Dauermitglied Fabrikdirektor Werner Daiz in Harburg (vgl. hierüber den Bericht Kant-St. Bd. XXIII, Heft 4, S. 516)	400 Mk.
26. Mai 1919 von Geheimrat Prof. Dr. Vaihinger (2. Rate zu den schon früher bezahlten 300 Mk. als 1. Rate . . .	100 Mk.
Summa	640 Mk.

Die Zinsen der „Kantstiftung“ stellen einen nicht unbeträchtlichen Teil der Einnahmen der Kant-Gesellschaft dar. Die Vermehrung der Kantstiftung und damit die Erhöhung der daraus fließenden Zinsen ist ein dauerndes Bestreben der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft. Sollte einmal die Kant-Gesellschaft sich auflösen, so bleibt das Kapital der Kantstiftung satzungsgemäß Eigentum der Universität Halle, welche die Zinsen daraus zur Förderung des Studiums der Kantischen Philosophie und der Philosophie überhaupt zu verwenden hat. Daher liegt auch die Vermehrung dieser Kantstiftung im Interesse jedes Freundes der Kantischen Philosophie überhaupt. Weitere Spenden nehmen die Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft jeder Zeit gerne entgegen. Als „Eingetragener Verein“ ist die Kant-Gesellschaft auch in der Lage, für die Kantstiftung sowie für alle anderen Fonds, auch für den „Fördererfonds“ Legate zu erhalten.

Halle a. S. und Berlin, 1. April 1920.

Vaihinger, Liebert.

B. Preisaufgaben-Fonds.

1. Erste Karl Güttler-Preisaufgabe.

Im Anschluß an unseren letzten Bericht K.-St. Bd. XIX, Heft 3, S. 472 ist zunächst mitzuteilen, daß die dort erwähnte Karl Güttler-Preisaufgabe: „Ueber die Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten gemacht hat“, unterdessen erledigt worden ist (vergl. Bericht in den K.-St. XX, S. 339 ff.). An die Preisträger Ewald und Kynast sind 150 Mark ausbezahlt worden. Zu den für die Preisrichter bestimmten 400 Mark hat dann die K.-G. zur Deckung der Unkosten noch 106 Mark zugeschossen (vgl. K.-St., Bd. XXII (1917), S. 207), wie in dem Rechenschaftsbericht über die Auslagen des Jahres 1915 mitgeteilt ist. Die noch übrig bleibenden 1000 Mark überließ uns Herr Professor Dr. Karl Güttler in ebenso wohlwollender als einsichtiger Weise als Grundstock zur Stellung einer neuen Preisaufgabe.

2. Eduard von Hartmann-Preisaufgabe.

Für die von Frau Alma von Hartmann zur Erinnerung an ihren verstorbenen Gatten Eduard von Hartmann gestiftete Preisaufgabe über die Bedeutung der v. Hartmannschen Kategorienlehre für die Erkenntnistheorie der Gegenwart hatte die genannte Gönnerin ein Kapital von 2500 Mark in Wertpapieren beim Bankhause H. F. Lehmann in Halle deponiert. Diese Preisaufgabe ist unterdessen erledigt worden, vgl. Bericht in den K.-St. XXIV, Heft 1/2, S. 182 ff. Den 2. Preis von 1000 Mk. erhielt Dr. med. Martha Ulrich, den 3. Preis mit 500 Mk. Dr. theol. Johannes Hessen. Der Verkauf der Wertpapiere ergab die Summe von 2354 Mark 15 Pfg. Fräulein Dr. Martha Ulrich verzichtete auf die Auszahlung des ihr zugefallenen Preises zum Zweck der Ermöglichung des Druckes ihrer Arbeit. Zu demselben Zwecke überließ auch Frau Alma von Hartmann in hochherziger Weise den ihr zustehenden Rest der gestifteten Preissumme

in der Höhe von 854 Mk. 15 Pf. der K.-G. So stehen 1854 Mk. 15 Pf. zum Druck der preisgekrönten Arbeit von Frl. Dr. Ulrich zur Verfügung.

3. Jubiläumspreisaufgabe.

Die im Jahre 1913 zur Erinnerung an das Jahr 1813 gestellte Preisaufgabe „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit" ist noch nicht erledigt. Die dafür gesammelten 4500 Mk. liegen noch auf unserer Bank.

4. Zweite Karl Güttler-Preisaufgabe.

Wie schon oben erwähnt worden ist, hat Herr Professor Dr. Karl Güttler in München den nach Erledigung seiner 1. Preisaufgabe noch vorhandenen Rest von 1000 Mark als Grundstock für die Dotierung einer 2. Preisaufgabe überlassen. Als Thema dafür hat er eine „Kritische Geschichte des Neukantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart" aufgegeben (vgl. K.-St., Bd. XXII, Heft 1/2, S. 213 ff.). Für diese Preisaufgabe hat Herr Prof. Dr. Karl Güttler dann noch weitere 2000 Mark gestiftet, sodaß dafür im Ganzen 3000 Mark vorrätig sind.

5. Dr. Ludwig Jaffé Preisaufgabe.

Im Januar 1920 stiftete unser Mitglied und Mäcen Dr. Ludwig Jaffé in Berlin ebenfalls 3000 Mk. für eine neue Preisaufgabe. Das von ihm selbst gestellte Thema lautet „Die materialistische Geschichtsphilosophie seit Karl Marx bis zur Gegenwart; systematische Voraussetzungen; geschichtliche Entwicklung; kritische Würdigung".

6. Emil Sidler-Brunner-Preisaufgabe.

Unser Mitglied und Mäcen, Emil Sidler-Brunner in Luzern, hat bei der Eidgenössischen Bank in Zürich für die Kant-Gesellschaft die Summe von 10 000 Mk. (in deutscher Reichsanleihe) deponiert zum Ausschreiben einer Preisaufgabe. Das Thema derselben wird wahrscheinlich religionsphilosophischen Charakters sein. Die Zinsen dieser hochherzigen Preisstiftung erhält die Kant-Gesellschaft (vgl. Jahresbericht über unsere Einnahmen und Ausgaben für das Jahr 1919).

C. Walter Simon-Fonds.

Unser Ehrenmitglied und altbewährter Mäcen, Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Walter Simon, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr., hat uns im Jahre 1913 die Summe von 1000 Mk. übergeben als Grundstock für ein Werk „Kant im Bilde". Natürlich ist die Ausführung dieses Werkes, das Herr Geheimer Reg.-Rat Dr. Gerhard, Direktor der Universitätsbibliothek in Halle, übernommen hat, durch den Krieg einstweilen unmöglich geworden.

D. Dispositions-Fonds.

Nach unserem letzten Bericht betrug dieser Fonds 3800 Mk. Daraus überwies der Verwaltungsausschuß der K.-G. im Winter 1914/15 der Kantstadt Königsberg für die durch den Einfall der Russen schwer notleidenden Ostpreußen 600 Mk. und für die nach Halle a. S. geflüchteten ostpreußischen Landsleute Kants 300 Mk. Ferner überwies daraus der Verwaltungs-Ausschuß zur Deckung des Unterschusses für die Ausgaben des Jahres 1914 489 Mk. 16 Pf. (vgl. Jahresbericht für 1914 in K.-St., Bd. XXII (1917), S. 206). Diese Summen wurden sämtlich wieder aus dem Ueberschuß des Jahres 1915 an den Dispositionsfonds zurückbezahlt (vgl. Jahresbericht für 1915 in K.-St., Bd. XXII (1917), S. 207/208). Aus dem Ueberschuß des Jahres 1916 überwies der Verw.-Ausschuß dem Dispositions-Fonds 250 Mk. zu den vorhandenen 3800 Mk. (vgl. Jahresbericht für 1916 ebendort S. 209). Aus dem Ueberschuß des Jahres 1917 überwies der Verw.-Ausschuß weitere 1300 Mk., sodaß der Dispositions-Fonds die Höhe von 5350 Mk. hatte. Hiervon überwies der Verw.-Ausschuß zur Deckung des Unterschusses für die Jahresrechnung von 1918 die Summe von 812 Mk. 87 Pf. an die Kasse der K.-G. Rest 4537 Mk. 13 Pf. vgl. K.-St., Bd. XXIV (1919), Heft 3, S. 356.

E. Strittiger Fonds.

Wie in dem letzten Bericht von Pfingsten 1914 erwähnt worden ist, ist noch aus der Jahresrechnung für 1913 an die Buchdruckerei C. A. Kaemmerer für den Tetensneudruck eine Restsumme von 510 Mk. 48 Pf. zu bezahlen. Ueber das Eigentumsrecht hieran schwebte damals noch ein Prozeß zwischen zwei früheren Inhabern der Firma Frau Dr. Maennel und Herrn Ingenieur Scheunemann. Der Prozeß ist bis jetzt noch nicht entschieden. So bleibt die Summe bis auf Weiteres in unserer Verwaltung.

Zusammenstellung.

1)	2. Karl Güttler-Preisaufgabe . .	3000,— Mk.
2)	Jubiläums-Preisaufgabe	4500,— „
3)	Rest der Hartmann-Preisaufgabe	1854,15 „
4)	Jaffé-Preisaufgabe	3000,— „
5)	Walter Simon-Fonds	1000,— „
6)	Dispositions-Fonds	4537,13 „
7)	Strittiger Fonds	510,48 „
	Summa	18401,76 Mk.

Vorstehende Summe liegt beim Bankhaus H. F. Lehmann in Halle, Konto „Kant-Gesellschaft". Letztere erhält die Zinsen dieses Depots regelmäßig ausbezahlt.

F. Hilfsfonds für kriegsnotleidende Philosophen.

Ein Mitglied der Kant-Gesellschaft, das ungenannt bleiben will, ein Bürger der Schweiz, hat uns im Frühjahr 1915 aus eigenster Initiative

eine Stiftung in der Höhe von dreitausend Mark gemacht, mit der Bestimmung, es sollten aus ihr solche (besonders jüngere) Vertreter der Philosophie unterstützt werden, welche durch den Krieg in besondere Not geraten seien. Der Stifter bestimmte gleichzeitig von sich aus, daß die Verfügung und Verteilung der Stiftungssumme ausschließlich den beiden Unterzeichneten derart zustehen sollen, daß sie niemand darüber Rechenschaft abzulegen hätten, um es eben dadurch zu ermöglichen, daß die Verteilung ganz vertraulich und ohne Bekanntwerden der Namen der Unterstützten erfolgen könne; denn sonst war zu erwarten, daß die Notleidenden selbst die Annahme von Unterstützungen verweigern würden.

Derselbe edle Stifter hat im Jahre 1917, wiederum aus eigenster Entschließung, durch eine weitere Schenkung von zweitausend Mark seine ursprüngliche Stiftung auf fünftausend Mark erhöht. Seiner schon das erste Mal gegebenen Anregung, seine Stiftung möge nun auch aus deutschen Kreisen weitere Zuwendungen erhalten, um den Zweck der Stiftung in erhöhtem Masse erfüllen zu können, hat der Stifter nochmals kräftigen Ausdruck gegeben mit den Worten: „Ich beabsichtige damit nicht sowohl, die Not unmittelbar zu lindern — dazu gehören weit größere Beträge — als vielmehr, andere zu veranlassen, dem Beispiel zu folgen. Die Philosophie während eines so furchtbaren, opferheischenden Krieges nicht nur nicht vergessen, sondern sogar gefördert zu haben, das dürfte für eine Nation ein unvergängliches Ruhmesblatt sein."

Infolgedessen wurde ein von den beiden Unterzeichneten ausgehender Aufruf an Freunde und Mitglieder der Kant-Gesellschaft verbreitet, in welchem um weitere Beiträge zu diesem Hilfsfond gebeten wurde, mit dem ausdrücklichen Bemerken „wir nehmen an, daß auch die anderweitigen Beiträge zu dem Hilfsfonds den beiden Unterzeichneten zur Verteilung nach freiem Ermessen an kriegsnotleidende Philosophen anvertraut werden." Es gingen folgende Beiträge ein (chronologisch geordnet):

1915		
Ungenannter Schweizer in Italien	3000	Mark
1917		
Derselbe (Zweite Rate)	2000	„
Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Ehrenmitglied der Kant-Gesellschaft	100	„
Ungenannt (Berlin)	150	„
Ungenannt (Berlin)	500	„
Großkaufmann Oskar Manschewsky, Handelsrichter, Halle .	100	„
Dr. phil. h. c. Freiherr v. Wilmowski, Landeshauptmann der Provinz Sachsen, Wirkl. Geh. Rat, M. d. H. Merseburg	50	„
Ungenannt (Jena)	600	„
Baumeister Fr. Kuhnt, Kirchengemeinderat, Halle	500	„
Geheimer Kommerzienrat Georg Annhold, Dresden	500	„
Geh. Kommerzienrat Dr. phil. h. c. Dr. med. h. c. Heinrich Lehmann, Halle	300	„
Geh. Kommerzienrat Dr. med. h. c. Emil Steckner, Halle .	100	„
Summa	7900	Mark

	Uebertrag	7900 Mark
Kaufmann Jacob Gumperz, Halle	100	„
Geheimer Kommerzienrat Robert Franck, Ludwigsburg . .	2000	„
Fabrikbesitzer Dr. med. et phil. Willy E. Merck, Darmstadt	100	„
Generalkonsul Franz von Mendelsohn, Berlin	200	„
Dr. jur. Robert Faber, Magdeburg, Besitzer der Magdeb. Ztg.	100	„
Geheimer Kommerzienrat M. Steinthal, Bankdirektor, Berlin .	500	„
Bankier Karl Pank, Halle	100	„
Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. C. Harries, Berlin	1000	„
Verlagsbuchhändler Dr. Ernst Vollert, Berlin	100	„
1918		
Dr. Theodor von Auspitz in Wien	1000	„
Ungenannt (Leipzig)	300	„
Bankier H. Wil. Breslauer, Leipzig	300	„
Bankdirektor Dr. jur. Dietrich Bischoff, Leipzig	50	„
Rechtsanwalt Dr. Aberer, Oberlandesgericht Cöln	100	„
1919		
Akademische Vereinigung Halle-Wittenberg (Vorsitzender Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Gutzmer)	500	„
Summe	14350	Mark

Allen Gebern und in erster Linie dem Urheber der ganzen Idee sprechen wir im Namen der Kant-Gesellschaft, im Namen der Bedachten und im Namen der Wissenschaft überhaupt unseren herzlichsten Dank aus. Wir wiederholen hier dasjenige, was wir in unserem Aufruf gesagt haben: „Diese in ebenso hochherziger als feinfühliger Weise gemachte Stiftung verdient unseren wärmsten Dank und unsere herzlichste Anerkennung; hat der Stifter doch damit eine Wunde, die er selbst entdeckt hatte, auch aus eigenem Entschluß zu heilen versucht. Gegen diesen wunden Punkt hätten wir ohne seine gütige Hilfe selbst in keiner Weise etwas tun können".

Die Unterzeichneten haben nach bestem Wissen und Gewissen und nach vorhergehenden sorgfältigen Erkundigungen die oben genannte Summe im Sinne des Stifters und seiner Nachfolger verteilt; sie waren dadurch imstande, mancher bitteren, unverschuldeten Not wenigstens die dringendste Abhilfe zu verschaffen.

Meyer,
Dr. med. h. c., Kurator der Universität Halle, Geh. Oberreg.-Rat, Vorsitzender der Kant-Gesellschaft.

Vaihinger,
Dr. phil., o. ö. Professor an der Universität Halle, Geh. Reg.-Rat, Geschäftsführer.

Vergünstigung für die Mitglieder der Kant-Gesellschaft beim Kauf von Vaihingers Kant-Kommentar.

Unser Tätigkeitsbericht für 1919/20, gedruckt im Januar, aber wegen technischer Schwierigkeiten erst im April versendet, enthält auf Seite 4 folgende Stelle:

„Von dem Kant-Kommentar von Professor Dr. H. Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben, I. Bd., 1881, XVI u. 506 Seiten, II. Bd., 1892, VIII u. 563 Seiten, Großoktav) hat die Verlagsbuchhandlung „Union Deutsche Verlagsgesellschaft“ in Stuttgart (Cottastr. 13) noch eine Anzahl Exemplare auf Lager, die an Mitglieder der Kant-Gesellschaft zu dem ermäßigten Preis von 20 Mk. statt des Ladenpreises von 30 Mk. abgegeben werden. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die genannte Verlagsbuchhandlung wenden, welche die Zustellung des Werkes zum Vorzugspreise durch eine zuständige Sortimentsbuchhandlung sofort veranlassen wird. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß eine 2. Auflage dieses Werkes nicht erscheinen wird.“

Diese Sätze wurden dem Tätigkeitsbericht vom vorhergehenden Jahr entnommen, ohne daß daran gedacht wurde, daß unterdessen alle Bücherpreise enorm in die Höhe gegangen wären. Auch die betreffende Verlagsbuchhandlung hatte nicht daran gedacht, uns darauf aufmerksam zu machen, daß sie, entsprechend der allgemeinen Preiserhöhung (Geschäftsunkosten, Gehälter, Spesen, Verpackungsmaterial usw.), unterdessen auch den Ladenpreis der beiden Bände des Vaihingerschen Kant-Kommentars von 30 Mk. auf 40 Mk. (nebst 20 % Teuerungszuschlag, also im Ganzen auf 48 Mk.) hatte erhöhen müssen. Sie muß infolgedessen auch den für die Mitglieder der K.-G. ermäßigten Preis von 20 Mk. auf 25 Mk. erhöhen nebst 20 % Teuerungszuschlag, also im Ganzen auf 30 Mk. Die Mitglieder der K.-G. erhalten die beiden Bände, welche zusammen fast 1100 Seiten umfassen, immer noch um 18 Mk. billiger, als die gewöhnlichen Käufer. Dabei ist zu bemerken, daß ein neues Buch im Umfang von über 1000 Seiten jetzt 100 bis 150 Mk. kosten würde.

Halle a. S. und Berlin, im Mai 1920.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Förderer-Fonds.

Unter dem 26. Januar 1920 reichte die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft an den Verwaltungs-Ausschuß der Kant-Gesellschaft folgenden Bericht ein:

„Da trotz des großen Wachstums unseres Mitgliederbestandes und trotz der dadurch erreichten Mehreinnahme doch infolge der ungeheuerlichen Steigerung unserer Ausgaben, besonders für den Druck unserer Publikationen

das Gleichgewicht zwischen Einnahmen und Ausgaben in gefährliches Schwanken geraten ist, so haben verständnisvolle Freunde der Kant-Gesellschaft sich zusammengetan, um uns weitere außerordentliche Mittel zu beschaffen. Als zweckmäßigste Maßnahme erschien (nach Analogie anderer Gesellschaften) die Begründung eines „Förderer-Fonds", zu welchem begüterte Freunde unserer Sache freiwillige Beiträge liefern. Nach den Bestimmungen der „Förderer" werden diese Mittel der Geschäftsführung zur Verfügung gestellt zur Ermöglichung der Zwecke der Kant-Gesellschaft, und die Geschäftsführung ist verpflichtet, über die Verwendung dem Verwaltungs-Ausschuß und der Allgemeinen Mitglieder-Versammlung Rechenschaft abzulegen."

„Eine Reihe von solchen Personen, die als „Förderer" zu diesem Fonds Beiträge geleistet haben, ohne schon Mitglieder der Kant-Gesellschaft zu sein, haben 400 Mark und darüber zu diesem Fonds beigetragen und haben dafür das Recht, als „lebenslängliche Mitglieder" der Kant-Gesellschaft geführt zu werden und als solche zu gelten."

Die Einrichtung dieses Förderer-Fonds ist auf Grund unseres obigen Berichtes vom Verwaltungs-Ausschuß der Kant-Gesellschaft genehmigt worden (26. Januar 1920).

In Kant-Studien XXIV, Heft 4, Seite 424/425 konnten wir schon über eine Anzahl größerer Beiträge zu diesem neuen Fonds in der Gesamthöhe von 13 920 Mark berichten.

Zu unserer großen Freude können wir nun von einem weiteren erheblichen Anwachsen dieses Fonds Mitteilung machen.

	Uebertrag	Mk. 13 920.—
	Dazu kommen hinzu:	
a.	**Victor Altmann**, Berlin-Schöneberg, Badenschestr. 5 . .	Mk. 500.—
b.	Dr. **M. Ascher**, Neuchâtel, Schweiz, Bel Air 27 . . .	„ 400.—
c.	Frau Dr. **Alma Brunies**, Basel, Schweiz, Oberalpstr. 11 .	„ 400.—
d.	**A. Eberbach**, Nürnberg, Hegelstr. 10	„ 500.—
e.	Dr. **Robert Faber**, Magdeburg, Mittelstr. 13	„ 300.—
f.	Rechtsanw. Dr. **H. Fehlmann**, Basel, Schweiz, Spalenring 163	„ 400.—
g.	Rechtsanwalt Dr. iur. **Friedrich Grave**, Bremen	„ 400.—
h.	Professor Dr. **P. Haeberlin**, o. ö. Prof. a. d. Universität Bern; Murri bei Bern	„ 500.—
i.	Major a. Dr. **Hans Herrmann**, Ludwigsburg i. Württbg., Hintere Schloßstr. 18	„ 400.—
j.	Dr. **Hans Herzog**, Aargau, Schweiz	„ 400.—
k.	Prof. Dr. **Max Jahn**, Tautenburg bei Dornburg a. d. Saale	„ 400.—
l.	**August Ludowici**, Konsul a. D., Siebeldingen, Pfalz, Geilweilerhof	„ 100.—
m.	cand. med. **Heinrich Kern**, Aarau, Schweiz	„ 400.—
n.	Schulrat Dr. **Axel Lagerwall**, Göteborg, Schweden. . .	„ 400.—
o.	Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Götz Martius**, Kiel, Hohenbergerstr. 4	„ 500.—
p.	Dr. **Erwin Meier**, Zofingen, Schweiz	„ 400.—
q.	Prof. Dr. **Hermann Nohl**, a. o. Prof. a. d. Univ. Göttingen	„ 400.—
	Uebertrag	Mk. 20 720.—

		Uebertrag Mk.	20720.—
r.	**Julius Oswald**, Berlin	„	100.—
s.	Dr. **Richard Rosendorff**, Berlin, Behrenstr. 50—52 . .	„	250.—
t.	**Alfred Schuster**, Berlin-Charlottenburg, Sophienstr. 12 .	„	400.—
u.	Prof. Dr. **Starcke**, Kopenhagen, Lykkesholmallee 31 .	„	100.—
v.	cand theol. **Adolf Streckeisen**, Basel, Aeschengraben 11	„	500.—
w.	Fabrikant **Teltschik**, Jogsdorf	„	108.11
x.	Generaldirektor Dr. **Vögler**, Dortmund	„	500.—
y.	**Kurt Vollmöller**, München, Hotel Marienbad	„	100.—
z.	Oberarzt Dr. **Werner**, Heppenheim a. d. Bergstr., Heil- und Pflegeanstalt	„	400.—
		Mk.	23178.11

Allen diesen und den schon früher aufgezählten Förderern unserer Sache sprechen wir im Namen der Kant-Gesellschaft und, wie wir sagen dürfen, auch im Namen der Wissenschaft den herzlichsten Dank und die aufrichtigste Anerkennung für die verständnisvolle Unterstützung unserer Bestrebungen aus. Wir bitten gleichzeitig um weitere, möglichst zahlreiche Spenden zu diesem Fonds, ohne dessen Vermehrung die Kant-Gesellschaft unter den jetzigen schwierigen Verhältnissen ihre Aufgaben nicht erfüllen kann.

Halle a. S. und Berlin, im April 1920.

Die Geschäftsführung.
Vaihinger. Liebert.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1920.

Ergänzungsliste 1: Januar—Mai 1920.

A.

stud. phil. Fritz Ackermann, Freiburg i. Br., Bismarckstr. 40.
stud. med. Hans Joachim Ahlefelder, Jena, Forstweg 16 bei Suppe.
Dr. Paul Alterthum, Berlin-Halensee, Albrecht Achillesstr. 58.
Gymnasiallehrer Dr. W. Altwegg, Basel, Schweiz, Claragraben 54.
Dr. Ernst Amling, Berlin-Neukölln, Reuterstr. 42.
Dr. W. Amsler, Bonn a. Rh., Kaiserplatz 6.
stud. math. H. Arndt, Lehrerin, Hamburg, Hansastr. 21 bei Oppenheimer.
cand. med. Fritz Arnholz, Berlin NW. 87, Levetzowstr. 16.
Oberlehrer Atzrott, Berlin-Steglitz, Filandastr. 27.

B.

Dr. Paul Baginsky, Breslau, Charlottenstr. 34.
stud. med. Josef Baschinski. Berlin-Charlottenburg, Pestalozzistr. 56a.

Referendar Kurt Bauchwitz, Berlin W. 15, Düsseldorferstr. 19/20.
stud. med. Maxim Bauer, Bad Kissingen, Bahnhofstr. 7.
cand. phil. Oscar Beckkötter, Osnabrück, Dielingerstr. 28.
cand. phil. et theol. Emanuel Behrens, Lund, Schweden, S, Esplanaden 43.
cand. phil. Bruno Benten, Essen a. Ruhr, Rüttenscheiderstr. 194.
Fräulein Hanna Bergas, Berlin W. 30, Habsburgerstr. 3.
Arthur Beyrich, Lehe i. Westf., Friedhofstr. 22.
stud. phil. Gertrud Bing, Hamburg 37, Hochallee 79.
Fürst von Bismarck, Friedrichsruh, Bezirk Hamburg.
Dr. Friedrich Blaschke, Leipzig, Plagwitzerstr. 1 a.
Heinrich Block, Meiningen, Bismarckstr. 20.
stud. chem. Karl Albin Bohacek, Chemnitz i. S., Schillerstr. 23 bei Frl. Franke.
stud. med. Kurt Böhmer, Kiel, Holtenauerstr. 88.
Bezirkslehrer O. Bolliger-Pfleiderer, Zurzach, Aargau, Schweiz.
Sanitätsrat Dr. Bongers, Königsberg i. Pr., Schoenstr. 19 a.
Fräulein Martha Borchardt, Alt-Rahlstedt bei Hamburg, Grubesallee 24.
Oberlehrer Dr. B. v. Borries, Berlin-Lichtenberg, Möllendorfstr. 18 b. Holzmacher.
Oberlehrer Dr. Bräuner, Berlin-Charlottenburg, Witzlebenstr. 39.
Dr. Brill, Hannover, Gabelsbergerstr. 1.
cand. phil. Oskar Brodowski, Zoppot bei Danzig, Gartenstr. 12.
Referendar Herbert Büchert, Berlin-Charlottenburg, Horstweg 26.
Kaufmann Paul Bukatz, Berlin-Wittenau, Hauptstr. 18.
stud. phil. A. Burckhardt, Breslau 9, Sternstr. 66.

C.

Assessor Friedrich Caro, Berlin W. 62, Kurfürstendamm 261.
Betriebsingenieur Werner Casper, Berlin O. 67, Zentral-Viehhof.
Dr. phil. Hans Cassel, Berlin-Charlottenburg, Lietzenburgerstr. 17.
Dipl.-Ing. Clemens Clemente, Patentanwalt, Berlin SW. 61, Waterloo-Ufer 3.
Frl. Anni Cohn, Frankfurt a. M., Domplatz 12.
Dr. iur. et rer. pol. Arthur Wolfgang Cohn, Frankfurt a. M., Meisengasse 22.
Notar Dr. Marcus Cohn, Basel, Schweiz, Eulerstr. 19.
Oberlehrer Dr. Corves, Kiel, Schillerstr. 16.
Prof. Dr. Michel Cravatte, Diekirch in Luxemburg, Großherzogtum.

D.

Frau Anna Maria Darboven, Borkhorst, Post Blankenese bei Hamburg.
Dr. Ottmar Deitigmann, Pforzheim i. Baden, Schulstr. 6.
Lehrer Wilhelm Denz, Binningen bei Basel, Schweiz.
stud. phil. Georg Deutsch, Berlin W., Rauchstr. 16.
Alfons Dirksen, Berlin NO. 55, Elbingerstr. 56.
Dr. med. Friedrich Drexler, Arzt, München, Hochbrückenstr. 1.
Dr. Hans Drexler, Dozent, Frankfurt a. M.-Preungesheim, Hochschildstr. 29.

E.

stud. phil. Hans Eberl, Berlin SW. 47, Yorkstr. 19.
Studienassessor Max Ebner, Berlin-Karlshorst, Krausestr. 16.
Hugo Eggeling, Leipzig-Reudnitz, Johannesallee 4.
Frau Margret Ehrich, Berlin NO. 18, Bardelebenstr. 5.
Dr. med. Heinrich Embden, Hamburg, Heilwigstr. 37.
Frau Oberlehrerin Engelhardt, Kiel, Holtenauerstr. 122.
Oberpostinspektor Dr. E. Eppich, Danzig-Langfuhr, Heiligenbrunnerweg 21.
Professor Dr. Eulenburg, Kiel, Hohenbergstr. 1.
Amtsgerichtsrat Dr. Ernst Ewald, Berlin-Pankow, Florastr. 3.

F.

Dr. Robert Falckenberg, Erlangen, Goethestr. 20.
Dr. med. Erich Feuchtwanger, München, Lerchenfeldstr. 11.

Oberlehrer H. Figur, Lübben i. Lausitz, Sternstr. 25.
Dr. Ludwig Fischer, Berlin-Nikolassee, Luckstr. 4.
Karl Frank, Herrenberg i. Württemberg.
Dr. Frank, Breslau 13. Viktoriastr. 60.
Dr. phil. Erich Franke, Leipzig, Beethovenstr. 19.
Dr. Frengel, Berlin W. 15, Fasanenstr. 44.
Georg Freudenberg, Berlin-Nikolassee, Dreilindenstr.
stud. phil. Wilhelm Friede, Berlin-Friedenau, Bornstr. 2.
stud. iur. Gustav Friedmann, Berlin-Charlottenburg, Savignyplatz 13.
cand. phil. J. Friedrich, Marburg a. Lahn, Rosenstr. 29.
Hauptmann z. D. stud. phil. Leonhard Fritzsching, München, Georgenstr. 99.
Karl Fromberg, Lehe i. Westf., Hafenstr. 198.
stud. phil. Margarete Fuhrmann, Leipzig, Rosestr. 5.
Kaplan Fürstenau, Coesfeld in Westfalen.

G.

Studienassessor Dr. Erich Gaede, Oschersleben a. Bode, Halberstädterstr. 84.
Dr. V. Geilen, Privatdozent a. d. Universität Münster i. W., Münster i. W., Heisstr. 10.
Privatdozent Dr. Adhémar Gelb, Frankfurt a. M., Eschenheimer Landstr. 148.
Dr. phil. et med. Ernst Gellhorn, Halle a. S., Hohenzollernstr. 7.
Lehrer Hugo Gertig, Barmen, Neuerweg 62.
Dr. Heinrich Getzeny, Berlin-Zehlendorf-Mitte, Riemeisterstr. 15.
Salomon Ginzberg, London NW. 3, Glenmore Road.
Hermann Glattes, Schopfheim in Baden.
Universitätsprofessor Dr. Hermann Gocht, Berlin W. 33, Genthinerstr. 16.
Rechtsanwalt Manfred Goldberger, Berlin W. 30, Münchenerstr. 45.
cand. phil. Mali Goldmann, Berlin W. 50, Tauentzienstr. 11.
Dr. Gustav Goldschmidt, Rechtsanwalt, Berlin-Charlottenburg, Suarezstr. 19.
Gerichtsassessor Georg Goldstein, Hannover, Veilchenstr. 7.
Hans Gottfurcht, Gewerkschaftssekretär, Berlin-Charlottenburg, Leibnizstr. 70.
Dr. phil. Walter Gottsched, Basel, Schweiz, Schützenmattstr. 19.
Patentanwalt Dr. Lucian Gottscho, Berlin-Nikolassee, von Luckstr. 30.
Frau Hauptmann Elsa Götze, Berlin-Neukölln, Emserstr. 19.
Dr. med. Grauban, Kiel, Chirurgische Klinik.
Dipl.-Ing. M. Grauthz, Berlin SW. 11, Tempelhofer Ufer 32.
Marine-Oberzahlmeister Greiser, Kiel, Waldemarstr. 1.
stud. phil. Wiard Griepenburg, Münster-Kinderhaus, Westfalen, Grevenerstraße 27.
Oberlehrer Dr. Grohmann, Kiel, Jahnstr. 9.
Dr. med. Wilhelm Guth, Berlin-Tegel, Kurhaus, Lazarett.
Dr. S. Gutherz, Berlin W. 30, Rosenheimerstr. 8.

H.

Dr. Leo Haber, Wien XVII, Hernalserhauptstr. 47.
Rektor Bernhard Hagemann, Berlin NO. 55, Prenzlauer Allee 40.
stud. phil. Lux Hahn, Frankfurt a. M., Niddastr. 2.
Dr. med. Hans Handowsky, Arzt, Halle a. S., Lafontainestr. 19.
Konrad Hanf, Verleger, Hamburg, Zippelhaus 8—9.
Apotheker Wilhelm Hansen, Worbis in Thüringen.
stud. iur. Paul Hardmeyer, Zürich, Schweiz, Hedwigstr. 16.
Fräulein stud. theol. et phil. Gerda Harms, Heidelberg, Brunnengasse 12.
Seminarlehrer Joseph Harth, Köln a. Rhein, Norberstr. 11.
Gustav Haß, Bremerhaven, Bürgermeister Smidt-Str. 101.
Professor Dr. H. Hassinger, Basel, Schweiz, Mittlerestr. 59.
cand. iur. Hans Heilbrunn, Hamburg, Hallerstr. 76.
Dr. phil. Fritz Heinemann, Berlin W. 62, Kurfürstenstr. 126 bei Frau Brünn.

Professor Dr. Gerhard Heinzelmann, o. ö. Prof. a. d. Universität Basel, Basel, Schweiz, St. Alban-Vorstadt 91.
stud. phil. Rolf Heise, Berlin-Halensee, Auguste Viktoriastr. 3.
Dr. Wilhelm Heise, Berlin N. 39, Samoastr. 11.
Dr. Heller, Kiel, Forstweg 42.
Referendar Dr. Herbert Hensel, Potsdam, Kapellenbergstr. 15.
Dr. Marie Hensel, Aerztin, Königsberg i. Pr., Steindamm 165—167.
Dr. phil. Paul Hermberg, Kiel, Düsternbrookerweg 112.
stud. med. Robert Heuser, Berlin W. 15, Wielandstr. 27—28.
stud. ing. Egbert Heydeck, Berlin-Lichterfelde, Manteuffelstr. 25.
Dr. James Heymann, Oberlehrer, Berlin W. 30, Habsburgerstr. 6.
Dr. med. Gottwald Christian Hirsch, Magdeburg, Heilige Geiststr. 6.
Dr. phil. Franz Hirschberg, Berlin W. 15, Ludwigkirchstr. 9.
Oberlehrer K. Hollenbach, Berlin NO. 18, Friedenstr. 18.
Oberlehrer Dr. Humborg, Münster i. Westf., Frie Vendtstr. 16.

J.

cand. phil. Walter Israel, Berlin-Westend, Reichsstr. 10.
Frau Dora Jacobus-Simonsohn, Berlin-Dahlem, Gustav Meyerstr. 1—3.
W. Jacoby, Berlin-Schöneberg, Barbarossastr. 16.
stud. phil. Gustav Jahn, Berlin-Charlottenburg 2, Knesebeckstr. 85.
Dr. Joh. Jahn, Leipzig, Elisenstr. 68.
Frau Geh. Justizrat Leonie von Jaraczewski, Berlin-Charlottenburg, Berlinerstr. 23.
Dr. Karl Joseph, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 37.
Dr. med. Paul Joßmann, Breslau XIII, Kaiser Wilhelmstr. 10.
Dr. med. Bernhard Jung, prakt. Arzt, Ipsheim a. Aisch.
Dr. C. Jungmann, Basel, Schweiz, Dornacherstr. 39.
Professor Dr. Paul Junius, Bochum, Cäcilienstr. 32.
stud. phil. Heinrich Jürgens, Göttingen, Weender Landstr. 104.

K.

Franz Friedrich Kaestner, Erfurt, Breslaustr. 9.
Pfarrer Ernst Kattenbusch, Lennep in Rheinpreußen.
Dr. J. Kaufmann, Berlin-Halensee, Heilbronnerstr. 10 bei Swarzenski.
Dr. phil. Hans Kayser, Stuttgart, Urbanstr. 74.
Hans A. Keppler, Direktor der „Arminia-Lebensversicherungsbank", München, Elisabethstr. 30.
Dr. Hans Kienle, München-Bogenhausen, Sternwarte.
Seminarist Adolf Kindt, Hamburg, Dorotheenstr. 19.
Dr. A. Kiock, Bunzlau, Schlesien, Waisenhaus, Gymnasial-Abteilung.
stud. phil. Josef Kirberg, Greven i. Westf., Adlerstr. 23.
Redakteur Dr. Erich Kirchner, Berlin W. 15, Meierottostr. 9.
Studienassessor Hans Kirchner, Berlin-Zehlendorf, Elsestr. 2.
Walter Kirstein, Berlin W., Bendlerstr. 17.
Assessor Klabund, Berlin, Halleschestr. 21.
Oberlehrer Gerhard Klamp, Bremen, Feldstr. 37.
Frau Dr. Anina Klebe, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 18—19.
Dr. Ludwig Klein, Erfurt, Moltkestr. 91.
L. Kohrs, Hamburg, Gärtnerstr. 96 C.
Fräulein Else Kolle, Berlin NW. Levetzowstr. 19 bei Tichauer.
Oberingenieur Georg König, Berlin-Dahlem, Podbielskiallee 61.
E. Königsberg, Kaufmann, Berlin N. 20, Badstr. 30.
Dr. Kopperschmidt, Schwelm i. Westf., Neuenhof.
Oberlehrer Friedrich Krähmer, Berlin-Reinickendorf, Bernerstr. 19.
Professor Dr. F. Kramer, Berlin W. 10, Viktoriastr. 28.
R. Krauß, Berlin-Charlottenburg, Kantstr. 31.
stud. theol. Wilhelm Krauß, Tübingen, Klosterberg 8.

Elias Kreismann, Berlin-Steglitz, Schloßstr. 113.
Schachmeister P. Krüger, Wilhelmsburg, Jungnickelstr. 2.
Albert Kuck, Geestemünde, Borriesstr. 50.
stud. phil. Walter Küffner, Wiesbaden, Brauerei Felsenkeller, Bierstadterstraße 27.
Professor Dr. Victor Kuhr, Kopenhagen, Dänemark, Gyldenlövesgade 10.
Edith Kurnicki, Bibliothekarin, Berlin-Charlottenburg, Mommsenstr. 35.

L.

E. Landahl, p. Adr. Hypothekenbank Hamburg, Hamburg, Hohe Bleichen 18.
Referendar S. Landau, Berlin W. 15, Pariserstr. 20.
stud. phil. Hans Landenberger, Münchsteinach, Bayern, Mittelfranken.
Heinrich Lange, Wald im Rheinland, Kaiserstr. 81.
Hertha Lange, Königsberg i. Pr., Kath. Kirchenplatz 5.
Seminarlehrer Theodor Lange, Kiel-Hassee, Diesterwegstr. 24.
Georg Langfeld, Kiel, v. d. Tannstr. 1.
Frau Dora Langkavel, Hamburg 13, Pöseldorferweg 25.
stud. chem. Raimund Lassé, Chemnitz i. Sa., Barbarossastr. 10 bei Reiche.
stud. phil. Ruth Elisabeth Lauenstein, Hamburg, Hagedornstr. 27.
stud. med. Georg Lehmann, Halle a. S., Herderstr. 15 bei Weißbrod.
Studienrat Leßner, Kiel, Schillerstr. 19.
Rabbiner Dr. L. Lichtig, Hamburg, Rappstr. 10.
Pfarrer Johannes Linnert, Mittel-Edlau bei Könnern, Saalkreis.
stud. phil. Olga Lion, Hamburg, Eppendorferbaum 8.
Rechtsanwalt Dr. Litterscheid, Berlin W. 35, Steglitzerstr. 48.
Fräulein Frieda Loebenstein, Berlin W. 30, Motzstr. 20.
stud. phil. Johannes Lohaus, Hameln, Wittekindstr. 3.
cand. phil. Wilhelm Lomber, Königsberg i. Pr., Nachtigallensteig 21.
Lyceallehrer Albert Lorenz, Berlin-Wilmersdorf, Deidesheimerstr. 11.
stud. phil. O. Loewe, Münster i. Westf., Dechaneistr. 27.
stud. phil. Ernst Loewenthal, Chemnitz i. S., Ulmenstr. 61.
Moritz Löwi, Breslau, Höfchenstr. 97.
Frau Erni Löwinberg, Berlin W., Neue Bayreutherstr. 4.
Walter Löwinberg, Berlin W., Neue Bayreutherstr. 4.
Dr. G. Lüdtke, Seminaroberlehrer, Jüterbog, Schillerstr. 50.
Mothes von der Lungwitz, Plauen i. Vogtland, Jäßnitzerstr. 78.
Professor Dr. Lüttke, a. o. Prof. a. d. Universität Berlin, Berlin-Friedenau, Handjerystr. 57.

M.

Dr. Rudolf Manasse, Freiburg i. Br., Goethestr. 25.
Prof. Dr. H. Mandel, o. ö. Prof. a. d. Universität Kiel, Kiel, Niemannsweg 53.
Realschuldirektor Professor Dr. Robert Mangelsdorf, Kehl a. Rhein, Nibelungenstr. 8.
Frau Margarete Manheimer, Berlin-Charlottenburg, Reichsstr. 2.
Fräulein Ida Marcus, Davos-Platz, Schweiz, Hotel Etania.
Julius Martyn, Maschinenbauer, Bremerhaven, Thulesiusstr. 13.
Fräulein Luise Merkle, Karlsruhe i. Baden, Akademiestr. 3.
Prediger Josef Messinger, Cantor, Bern, Schweiz.
Dr. Rudolf Metz, Mannheim, Stamitzstr. 1.
Dr. Hanns Meyer, Bremen, Bleicherstr. 22.
Prof. Dr. Hans Meyer, a. o. Professor a. d. Universität München, München, von der Tannstr. 11.
Dr. Helene Meyer, Berlin-Charlottenburg, Berlinerstr. 37—38.
Justus Meyer, Zandvoort, Holland, Zandvoortsche Laan 30.
Frau Kommerzienrat Elsa Michalski, Berlin W. 30, Viktoria Luise Platz 5.
Kommerzienrat Martin Michalski, Berlin W. 30, Viktoria Luise Platz 5.

Sigus Michalski, Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 202.
Frau Sigus Michalski, Berlin-Wilmersdorf, Kaiserallee 202.
Dr. Hero Moeller, Kiel, Moltkestr. 32.
Fräulein Agathe Mühlhau, Breslau XVIII, Kaiser Wilhelmstr. 134—138.
Frau Professor Gertrud Müller, Berlin-Westend, Kastanienallee 39.
Ingenieur W. A. Th. Müller-Neuhaus, Berlin NW 40, Kronprinzen Ufer 28.
Frau Dr. Elly Müllerheim, Berlin W. 62, Burggrafenstr. 6.

N.

Dr. med. Gertrud Nadolny, Aerztin, Halle a. S., Lanfontainestr. 11.
stud. phil. Hans Nagel-Heyer, Hamburg, Heimhuderstr. 54.
Dr. phil. J. Nehab, Berlin N. 24, Große Hamburgerstr. 18—19.
Ernst Neumann, Berlin W., Wichertstr. 19.
Oberlehrer Hans Neumann, Oranienburg, Viktoriastr. 19.
stud. phil. Max Nobs, Bern, Schweiz, Neubruchstr. 95.

O.

Rechtsanwalt Dr. Oder, Frankfurt a. O., Wilhelmsplatz 2.
stud. phil. Berthold Ohm, Hamburg, Tarpenbeckstr. 46.
Dr. W. von Olshausen, Privatdozent a. d. Universität Basel, Lörrach in Baden, Baselerstr. 11.
Dr. Erich Oettinger, Berlin W. 15, Lietzenburgerstr. 7.

P.

Dr. Albert Pagel, Berlin-Halensee, Karlsruherstr. 16.
cand. phil. Gabriele Palm, Berlin W. 30, Luitpoldstr. 40.
Pfarrer Pannier, Berlin-Weißensee, Straßburgstr. 53.
Julius Pariser, Kaufmann, Charlottenburg, Wielandstr. 13.
Dr. Henry Passau, Berlin-Friedenau, Bachestr. 2.
stud. phil. Eduard Petersen, Berlin NW. 87, Levetzowstr. 26.
C. S. Picht, Rittmeister a. D., Ulm a. Donau, Olgastr. 4.
stud. phil. K. Plachte, Hamburg 39, Elebeken 2.
Ernst Pöckel, Berlin-Lichtenberg, Parkaue 10.
Pfarrer Gustav Pösche, Berlin C. 19, Friedrichsgracht 53/55.

R.

Mittelschullehrer Raabe, Kiel, Ringstr.
Dipl.-Ing. Hugo Ratzersdorfer, Osterwieck, Harz.
stud. phil. Fritz von Reiche, Heidelberg, Neuenheimerlandstr. 10.
stud. iur. Herbert Reinemann, Genf, Schweiz, Rue de la Roseraie 54, Pension Girod-Favre.
Professor Dr. Karl Reinhardt, Hamburg, Oberaltenallee 11.
Erich Reinicke, Berlin-Charlottenburg, Schillerstr. 4.
Privatdozent Dr. Alfred Reis, Karlsruhe i. B. Händelstr. 22.
Hans Joachim Freiherr von Reitzenstein, Schriftsteller, Neubabelsberg bei Potsdam, Fürstenweg 28.
Heinz Rheinhold, Kiel, Caprivistr. 11.
Dr. phil. Anita Rieß, Hamburg 37, Klosterallee 37.
Dr. Hans Roeseler, Berlin-Steglitz, Filandastr. 1.
Dr. B. Rosemöller, Münster i. Westf., Heerdestr. 23.
Professor Dr. Th. Rosenheim, Berlin W. 10, Hohenzollernstr. 11.
Frau Flora Rothschild, Hamburg, Klosterallee 23.
Verlagsbuchhänder Fritz Rothschild, Berlin-Halensee, Katharinenstr. 5.
Dr. Leo Rothschild, Oberlehrer, Köln a. Rh., St. Apernstr. 29—31.
Dr. August Rüegg, Basel, Schweiz, Hammerstr. 16.
Dr. phil. Cäsar Russo, Wien IX, Maximilianplatz 6.

S.

cand. med. Erich Sachs, Berlin-Charlottenburg, Bleibtreustr. 40.
Referendar Franz Sachs, Berlin W. 15, Fasanenstr. 74.
cand. ing. Georg Sachs, Berlin-Charlottenburg, Gervinusstr. 3.
Dr. med. Arnold Sack, Arzt, Heidelberg, Handschuhsheimerlandstr. 29.
stud. theol. Joachim Seel, Berlin W. 10, Stülerstr. 2.
Direktor E. A. Segebarth, Berlin W., Bellevuestr., Hotel Esplanade.
Rechtsanwalt Dr. Friedrich Wilhelm Seifert, Dresden-N., Hauptstr. 20.
Stadtrat Sembritzki, Stadtsyndikus, Berlin-Charlottenburg, Lietzenseeufer 1.
stud. rer. pol. Paul Sock, Frankfurt a. Main, Hansaallee 17.
Pfarrer Dr. Sperl, Steinbach a. H. bei Ludwigsstadt, Oberfranken, Bayern.
Professor Dr. med. Sudeck, Hamburg 3, Klopstockstr.-Fontenay 5.

Sch.

Lehrer H. Schadendorf, Altona a. Elbe, Treskowallee 8.
stud. phil. Franz Schäffer, Berlin-Charlottenburg, Bismarckstr. 97—98.
Referendar Hanns Schäffer, Berlin W. 15, Kurfürstendamm 179.
Dr. W. Schlichter, Assistent am Physikal. Institut der Techn. Hochschule, Karlsruhe i. Baden, Karlstr. 87.
Frau Frieda Schlieper geb. von Achenbach, Berlin NW. 40, Fürst Bismarckstr. 3.
Gustav Schlieper, Berlin NW. 40, Fürst Bismarckstr. 3.
Lehrer Richard Schlorf, Hamburg 31, Schwenkestr. 14.
Professor Dr. Heinrich Schmidt, Jena, Pfaffenstieg 5.
Dr. med. Ludwig Schmidt, Halle a. S., Krukenbergstr. 26.
stud. iur. W. Schmidt, Leipzig, Kaiserin Augustastr. 71.
Walter Schmolke, Berlin-Charlottenburg, Ulmen Allee 42.
Privatdozent Dr. Kurt Schneider, Köln a. Rh., Lindenburg.
M. Schnelling, Berlin-Wilmersdorf, Bregenzerstr. 16.
Gymnasialprofessor Dr. Wilhelm Schnupp, Würzburg, Peterstr. 6.
Dr. phil. Heinrich Schole, Kiel, Gutenbergstr. 8.
stud. chem. Anna Schönfeld, Hamburg, Lunkenweg 10.
Charles J. Schou, Kopenhagen, Dänemark, Margrethevry 6.
Lehrer Karl Schrempp, Basel, Schweiz, Bachlettenstr. 3.
cand. med. Heinrich Schulte, Innsbruck, Tirol, Müllerstr. 23.
Studienrat Professor Dr. Siegfried Schultz, Berlin-Steglitz, Belfortstr. 30.
Paul Schultz, Berlin N., Schönhauser Allee 29.
Dr. Georg Schulz, Berlin-Halensee, Katharinenstr. 3.
Dr. Ernst Schuster, Kiel, Jägersberg 26.
Dr. Paul von Schwabach, Berlin W. 10, Tiergartenstr. 3.
Geh. San.-Rat Prof. Dr. J. Schwalbe, Berlin-Charlottenburg, Schlüterstr. 53.

St.

Gerichtsassessor Walter Steffen, Berlin-Charlottenburg, Königin Elisabethstraße 53.
D. Dr. Th. Steinbüchel, Oberkassel bei Bonn a. Rh.
Korvettenkapitän a. D. G. Stieler, Greven bei Ems bei Münster i. Westf.
Oberlehrer Dr. Hans Stolzenberg, Hamburg 26, Dimpfelsweg 9.

T.

cand. phil. Leo Terstappen, Münster i. Westf., Spiegelturm 7—8.
Oberlehrer H. Thies, Oranienburg, Berlinerstr. 44.
Oberlehrer Dr. phil. Paul Thormeyer, Hannover, Hildesheimerstr. 64.
Frau M. Thürnagel, Berlin-Friedenau, Tanusstr. 10.
Lehrer J. Toggwiler, Schlieren bei Zürich, Schweiz.
Frau Else Traumann, Düsseldorf-Oberkassel, Glücksburgerstr. 14.
stud. iur. Kohos Türkischer, Berlin S. 14, Prinzenstr. 79.

U.

Gustav Uddgren, Stockholm, Schweden, Pipersgatan 6.
Otto Uhler, Mannheim, Schimperstr. 23.
Baronin Leonie Ungern-Sternberg, Berlin W. 62, Kielgenstr. 3.

V.

Dr. H. W. van der Vaart Smit, s'Graveland, Holland.
Regierungs- und Baurat Karl Verlohr, Fulda, Adalbertstr. 41.
Professor Dr. Emilio Villa, Mailand, Italien, Via Zecca Vecchia 10.
Pfarrer Wilhelm Vischer, Tenniken, Kanton Baselland, Schweiz.
Architekt Julius Vogel, Kiel, Wilhelminenstr. 32—34.
Dr. med. Vogeler, Arzt, Kiel, Holtenauerstr. 8.
Erich Vogt, Buchhändler, Berlin-Charlottenburg, Fredericiastr. 13.
Dr. Maria Vohl, Berlin-Schöneberg, Bayrischer Platz 10.
Oberlehrer E. Vollert, Halle a. S., Hermannstr. 25.
Walter Vorwerk, Kaufmann, Hamburg 1, Mönckebergstr. 11.
stud. phil. Alfred Voß, Hamburg, Fruchtallee 137.
Dr. Johannes Voeste, Zollikon, Schweiz, Wytellikenstr. 8.

W.

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ernst Wagemann, Berlin W. 15, Wielandstr. 25/26.
Prof. Dr. Alfred Wagner, Karlsruhe i. Baden, Bismarckstr. 79.
Rudolf Wagner, Leipzig, Emilienstr. 12.
Wilhelm Weecke, Berlin-Lichterfelde-West, Steglitzerstr. 33.
Max Weichold, Lehrer, Neustädtel bei Schneeberg.
Dr. Anton Weiher, Kaiserslautern, Hagelgrundstr. 60.
Prof. Dr. Johannes Wendland, o. ö. Prof. a. d. Universität Basel, Basel, Schweiz, Kannenfeldstr. 11.
Dr. Heinz Werner, Hamburg, Böhmersweg 9.
Prof. Dr. Julius Werner, Berlin NO., Prenzlauer Allee 145.
Studienrat Dr. Wernick, Kiel, Duvelsbekerweg 7.
Frau Dr. Elisabeth Wernicke, Solln bei München, Hofbrunnerstr. 9a.
Oberamtsrichter Wilhelm Werr, Berchtesgaden, Stadler-Lehen.
Oberverwaltungsgerichtsrat Dr. Weymann, Berlin W. 35, am Karlsbad 14.
stud. theol. Georg Widmann, Tübingen, Stift.
Pfarrer D. J. Wirz, Basel, Schweiz, Hebelstr. 17.
Dipl.-Ing. Hans Wittig, Magdeburg, Freiligrathstr. 76.
Frau Helene Wittkowsky, Berlin-Charlottenburg, Steinplatz 1.
Professor Dr. Wolf, Realgymnasialprofessor, Hannover-Linden, Falkenstr. 11.
Redakteur Ernst Wolfensberger, Schweiz: Handels-Ztg., Zürich 1, Schweiz, Guger-Zeller Bank.
Franz Wolfram, Nürnberg, Hadermühle 14.
Oberregierungsrat Dr. iur. et phil. Paul Wörner, Darmstadt, Herdweg 99.
Oberlehrerin Clara Wulff, Hamburg 5, Holzdamm 46.
Dr. Karl Würzburger, Berlin W. 35, Potsdamerstr. 41.

Z.

Dr. med. Heinz Zimmermann, München, Monsalvatstr. 11.
Dr. med. Hermann Zimmermann, Kiel, Niemannsweg 2.
Theo Zimmermann, Offenbach a. M., Ludwigstr. 64.

Institute.

Münster i. Westf., Akademische Gesellschaft für Philosophie und Pädagogik.
Prag, Philosophisches Seminar der Universität. Direktor: Professor Dr. Kraus, Prag, Havlicekplatz 8.

Neuntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

(Dr. Ludwig Jaffé-Preisaufgabe.)

Thema:

Die materialistische Geschichtsphilosophie.

Preise:
Erster Preis: 1500,— Mk.
Zweiter Preis: 1000,— Mk.
eventueller dritter Preis: 1000,— Mk. (vgl. § 9.)

Herr Dr. **Ludwig Jaffé**, der schon mehrfach die Bestrebungen und Zwecke der Kant-Gesellschaft hochherzig und einsichtsvoll gefördert hat, hat uns nicht nur die Mittel zur Stellung dieser neuen Preisaufgabe gestiftet, sondern die Stellung dieser Preisaufgabe und die Fassung des Themas gehen überhaupt auf seine Initiative zurück.

Erläuterung.

Immer mehr klärt sich die Einsicht darin, daß sowohl die Entwicklung als auch die Gestaltung der Zeitverhältnisse, nicht zuletzt derjenigen wirtschaftlicher und sozialer Natur, in ihrer Tiefe durch allgemeine Ideen von weltanschaulicher Bedeutung getragen und bestimmt sind. Zu diesen grundlegenden, konstruktiven Ideen gehören in erster Reihe diejenigen, die in der sogen. „*materialistischen Geschichtsphilosophie*“ ihren gedanklichen Ausdruck und Zusammenhalt gefunden haben. Diese Theorie stellt einen Inbegriff von allgemeinen Ueberzeugungen, Hypothesen, Forderungen und Erkenntnissen dar, dessen verwickelte wissenschaftliche Eigenart und vielstrahlige geschichtliche Entwicklung ebenso einer objektiven Untersuchung und Darlegung wie einer von keinerlei parteilichen oder politischen Einstellung abhängigen, rein logisch-systematischen und kritischen Würdigung bedürfen.

Als geschichtlicher Ausgangspunkt wäre im großen und ganzen die Geschichtsphilosophie von **Karl Marx** anzusetzen, während es der Bearbeitung vorbehalten bleibt, in einer — nicht allzu umfangreichen — Einleitung die historischen Vorgänger jener Geschichtsphilosophie, vornehmlich den Kreis der französischen Soziologen, zu behandeln.

Als wesentliche Aufgaben für die Bearbeitung des Themas, deren Berücksichtigung und Erfüllung für die Bewertung der Arbeit in erster Linie in Betracht kommen, gelten aber folgende Punkte:

a. Während als erste, näher darzustellende Theorie diejenige von Marx anzusehen ist, sind dann Ausgestaltung und Abwandlung dieser Theorie möglichst bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Es ist zu zeigen, wie im Verlauf dieser geschichtlichen Entwicklung die ursprünglichen Motive und Grundlagen der Marxistischen Theorie mit ganz anderen Motiven und Gesichtspunkten durchsetzt, wie die ursprüngliche, aus Hegel genährte Dialektik durch Betrachtungs- und Begründungsweisen ergänzt wird, die den Einfluß des inzwischen aufgekommenen Neukantianismus bezeugen. Doch sollen nur solche Vertreter zur Berücksichtigung gelangen, deren Schriften von ernsthaftem wissenschaftlichen Wert sind. Die Beachtung der Literatur wird sich aber zweckmäßigerweise nicht auf selbständige Schriften (Bücher, Broschüren und dergl.) zu beschränken, sondern auch auf Aufsätze und Abhandlungen zu erstrecken haben. Gerade in den wertvolleren Zeitschriften findet sich, mannigfach verstreut, bedeutsame Literatur. Dabei geht die Forderung nicht auf eine Vollständigkeit in dieser Hinsicht, sondern auf eine, auf objektiven Gesichtspunkten beruhende Auswahl des wissenschaftlich Belangvollen.

b. Die Bearbeitung ist dann so zu gestalten, daß sowohl die systematischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen jener Geschichtsphilosophie als auch die treibenden historischen, wirtschaftlichen und nationalen Umstände, unter denen jene Theorie entstanden, ins Leben getreten und zur Wirksamkeit gelangt ist, deutlich aufgewiesen werden. Somit soll die Untersuchung sowohl unter historischem als systematischem Gesichtspunkt erfolgen; sie soll einem historischen und einem systematischen Interesse dienen und eine Darstellung desjenigen Bildes bieten, das die materialistische Geschichtsphilosophie vom Wesen des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Entwicklung entwirft.

c. Dieser Forderung kann dadurch am besten entsprochen werden, daß die Eigenart ihrer Methode, die ein Geflecht der verschiedenartigsten Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen darstellt, herausgearbeitet wird. Somit wird nicht nur die Beziehung zum konstruktiven Idealismus, etwa demjenigen Hegels, sondern es muß auch die mannigfache Einwirkung zur Behandlung gelangen, die von anderen Denkrichtungen, Wissenschaftsgebieten und geschichtlichen Lebenserscheinungen erfolgt ist, und die die Formung und Entwicklung jener Methode bedingt hat.

d. Als abschließende Aufgabe ist dann diejenige einer kritischen Würdigung der materialistischen Geschichtsphilosophie anzusehen. Bedingung ist dabei der unzweideutige Ausschluß jeglicher Kritik, die von irgend einem parteilichen oder politischen Standpunkt aus erfolgt. Der Sinn jener Aufgabe richtet sich vielmehr auf die Kritik derjenigen theoretischen Grundlagen und Ideen, auf denen die materialistische Geschichtsphilosophie als wissenschaftliche Theorie beruht. Es handelt sich also um die Nachprüfung der von ihr verwendeten Kategorien in der Weise, daß untersucht und klargestellt wird, welchen spezifischen Wissenschaftscharakter diese Kategorien tragen, welcher theoretische Geltungswert ihnen eigen ist, welchen

theoretischen Sinn und Wert jene Gesetze und allgemeinen Bestimmungen besitzen, die von dem theoretischen Materialismus als Gesetze des geschichtlichen Geschehens angesehen und formuliert werden. Auf Grund dieser Forderung gehört es also in den Bereich der zu behandelnden Aufgaben, die theoretische Bedeutung der materialistischen Geschichtsphilosophie zu bestimmen und zu entscheiden, ob und inwiefern sie als eine im strengen Sinn philosophische und wissenschaftliche Theorie anzusehen ist, durch welche Merkmale ihre theoretische Gültigkeit gekennzeichnet wird, und welcher Art diese Gültigkeit ist.

Dies sind im großen und ganzen die Richtlinien, die für die Bearbeitung des Themas maßgebend sind. Sie bezeichnen aber nur den allgemeinen Rahmen, innerhalb dessen nun die freie Gestaltung der Darlegungen erfolgen wird.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S." einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrist ist der 22. April 1922. Die Preisverkündigung findet möglichst in der darauf folgenden Generalversammlung, spätetens bis zum 22. April 1923 statt.
3. Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen. Name und Anschrift des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Umschlag beigefügt werden, das mit dem gleichen Kennwort zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine recht genaue Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen mit Seitenzahlen und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter soll beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen. Herstellung der Bewerbungsschriften durch Schreibmaschine ist sehr erwünscht.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
7. Preisrichter sind:
   a. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ernst Troeltsch-Berlin.
   b. Prof. Dr. J. Jastrow-Berlin.
   c. Prof. Dr. Hermann Oncken-Heidelberg.
8. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Entsprechen jedoch die eingelaufenen Arbeiten in ihrem wissenschaftlichen Wert nicht diesem Verhältnis, so können die Preisrichter nach freiem Ermessen Preise in einer anderen Abmessung austeilen oder eventuell die Gesamtsumme von 2500 Mk. einer einzigen, besonders wertvollen Arbeit zuweisen; doch soll diese Veränderung nicht ohne zwingende Gründe stattfinden. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so fällt die Summe an die Kant-Gesellschaft und zwar an den „Fördererfonds" derselben zur freien Verfügung für die Zwecke der Gesellschaft. Die Entscheidung über die Verwendung der Summe steht der Geschäftsführung zu. Die Kant-Gesellschaft behält sich vor, falls dazu Mittel vor-

handen sind oder zusammengebracht werden können, nach Vorschlag der Preisrichter die Preise zu erhöhen und ev. noch weitere Preise hinzuzufügen. Die Preisrichter haben auch das Recht, solchen Arbeiten, denen zwar kein Preis zuerkannt werden kann, die aber doch eine Auszeichnung ihrer bes. Vorzüge wegen verdienen, eine „Ehrenvolle Erwähnung" zuzuerkennen und sie dadurch auszuzeichnen.

9. Sollte unter den eingegangenen Arbeiten noch eine dritte als eines Preises würdig erachtet werden, so behält sich Herr Dr. Ludwig Jaffé vor, auch für diese auf Grund einer Empfehlung der Preisrichter einen Preis von 1000 Mk. zu stiften. Andererseits behält er sich vor, diese Summe von 1000 Mk. der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft für den Zweck der Drucklegung und Veröffentlichung der mit dem 1. Preis ausgezeichneten Arbeit zur Verfügung zu stellen.
10. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.
11. Das Urteil wird in den „Kant-Studien" und in den größeren Tageszeitungen des deutschsprachigen Gebietes veröffentlicht.
12. Die Leitung der „Kant-Studien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken. Macht sie von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser. Doch sind dieselben verpflichtet, ihre Arbeiten bei einer Veröffentlichung als von der Kant-Gesellschaft preisgekrönt zu bezeichnen. Das gilt auch für diejenigen Arbeiten, die eine „ehrenvolle Erwähnung" gefunden haben.
13. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil der genannten Stelle genügend ausweist. Die Namen der betr. Verfasser werden nur der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft bekannt, welche verpflichtet ist, die betr. Namen geheimzuhalten. Will ein Verfasser ganz unbekannt bleiben, so kann er seiner Arbeit einen mit demselben Kennwort versehenen zweiten verschlossenen Umschlag hinzufügen, in welchem eine Deckadresse angegeben ist, an welche das Manuskript zurückgesendet werden soll, „für den Fall der Nichtprämiierung", wie auf diesem Umschlag ausdrücklich zu bemerken ist. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden samt dem zugehörigen uneröffneten Umschlag nach dem 22. April 1924 vernichtet.

Halle und Berlin, im Mai 1920.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.
Prof. Dr. H. Vaihinger. Prof. Dr. Arthur Liebert.

Abzüge dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kant-Gesellschaft unentgeltlich der stellvertretende Geschäftsführer Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr 48.

Kant-Gesellschaft.

XVI. Jahresbericht 1919[1]).

I. Einnahmen.

1.	Uebertrag aus dem Jahre 1918	2	30
2.	Jahresbeiträge: 1919	34005	—
3.	Jahresbeiträge: Nachzahlungen für frühere Jahre .	480	—
4.	Jahresbeiträge: Nachträgliche freiwillige Erhöhungen des Jahresbeitrages für 1919	390	20
5.	Zinsen der Kant-Stiftung (durch die Universitätskasse Halle a. S.)	1606	32
6.	Bankzinsen in Halle a. S. u. Berlin aus verschied. Kontos	1009	—
7.	Zinsen der Emil Sidler-Brunner-Preisaufgabe	500	—
8.	Einnahmen durch den Verkauf von Veröffentlichungen: a) Ergänzungshefte: 799.85 Mk. b) Vorträge: 1268.40 „ c) Neudrucke: 153.05 „	2221	30
9.	Zuschuß von Dr. Erich Franz-Kiel zur Herstellung des Ergänzungsheftes Nr. 45	300	—
10.	Zuschuß von Dr. Leonhard Cohn-Berlin zur Herstellung des Ergänzungsheftes Nr. 46	720	—
11.	Zahlung von Privatdozent Dr. Paul Hofmann-Berlin für die Herstellung des Ergänzungsheftes Nr. 47 . . .	2982	25
12.	Zuschuß von Dr. Ewald Sellien-Potsdam zur Herstellung des Ergänzungsheftes Nr. 48	1041	40
13.	Zuschuß zur Drucklegung von Erich Adickes: Kants Opus postumum durch Mitglied Carl Helle-Braunschweig	500	—
14.	Extraspende von der Stadt Königsberg i. Pr. . .	200	—
15.	Extraspende der Firma Bachmann & Loewenstein-Berlin	200	—
15.	Extraspende von Mitglied Carl Helle-Braunschweig .	250	—
17.	Extraspenden von verschiedenen Mitgliedern und Freunden der Kant-Gesellschaft.	550	30
	Uebertrag Mk.	46958	07

1) Diese Zusammenstellung über die Einnahmen und Ausgaben des Geschäftsjahres 1919 ist auf dem Kuratorium der Universität Halle a. S. rechnerisch nachgeprüft worden, ohne daß sich eine Beanstandung ergeben hätte. Sie ist dann von dem Verwaltungsausschuß der Kant-Gesellschaft auf Grund der Vorlegung aller Belegpapiere genehmigt worden. Die Entlastung wurde von der Generalversammlung am 30. Mai 1920 in Halle a. S. erteilt.

Mai 1920. Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.
Vaihinger. Liebert.

	Uebertrag Mk.	46958	07
18.	Einnahmen durch den Kauf verschiedener Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft seitens mehrerer Mitglieder	311	45
19.	Zuschuß zur Honorarkasse durch die Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin	300	—
	im ganzen Einnahmen Mk.	47569	52

II. Ausgaben.

1.	Honorare an die Mitarbeiter	2328	75
2.	Entschädigung an die Firma Reuther & Reichard für die Lieferung von Freiexemplaren der Kant-Studien an die Dauer-, Förderer- und Jahresmitglieder	10926	61
3.	Vier Ergänzungshefte: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw. a) Nr. 45 (Franz) = 1809.65 b) Nr. 46 (Cohn) = 2187.15 c) Nr. 47 (Hofmann) = 3136.90 d) Nr. 48 (Sellien) = 1686.60	8820	30
4.	Vier Vorträge: Satz, Druck, Papier, Broschur, Redaktion usw. a) Nr. 22 (Cassirer) = 1795.40 b) Nr. 23 (Troeltsch) = 2339.75	4135	15
5.	Nachträglich hergestellte Einbände für Neudrucke	9	10
6.	Beigabe eines Porträts von Georg Simmel: Kant-Studien XXIV, 1/2	227	26
7.	Versendungskosten für die Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft: Kant-Studien; Ergänzungshefte; Vorträge	1682	45
8.	Versendungskosten für Sonderabzüge der Kant-Studien, für einzelne Hefte an verschiedene Mitglieder und für Porto und Fracht durch Bahnspedition (Sendung der Ballen nach Berlin)	149	90
9.	Verschiedene Drucksachen: Neujahrsmitteilungen Mitgliedskarten, verschiedene Prospekte und Rundschreiben an die Mitglieder und an die Presse, Herstellung von Auskunfts- und Werbematerial, Interessentenformular, Eintrittskarten zu den Vorträgen, Briefumschläge in verschiedenen Formaten mit Aufdruck, Herstellung von Zahlkarten und Postanweisungsformularen usw.	2674	35
10.	Repräsentationsausgaben und Reisen des stellv. Geschäftsführers nach Halle und zur Begründung verschiedener Ortsgruppen, sowie der Leiter der Kant-Studien	728	35
	Uebertrag Mk.	31682	22

	Uebertrag Mk.	31682	22
11.	Beiträge an wissenschaftliche Gesellschaften und Unternehmungen:		
	a) Schopenhauer-Gesellschaft = 20.—		
	b) Comenius-Gesellschaft = 20.—		
	c) Gesellschaft f. Hochschulpädagogik = 20.—		
	d) Internationale Schule, Amersfort = 20.—		
	e) Verein für Buchwesen u. Schrifttum = 20.—		
	f) „ „ „ „ „ = 20.—		
	g) Luther-Gesellschaft = 20.—		
	h) Verein für Recht und Wirtschaft = 6.—		
	i) Glogau-Gesellschaft = 8.—		
	k) Goethe-Gesellschaft = 10.—		
	l) Lessing-Hochschule = 10.—		
	m) Religionswissenschaftl. Gesellschaft = 3.—	177	—
12.	Kauf einer Schreibmaschine und eines Schreibmaschinentisches zur Benutzung für den stellv. Geschäftsführer	1340	—
13.	Verschiedenes: Zustellungsgebühren der Postanweisungen; Aktenmappen; Briefmappen; Buchbinderarbeiten; Abonnement auf Deutsche Literatur-Zeitung; Beschaffung verschiedener Zeitschriften und Rezensionsexemplare für die Kant-Studien; Aktenpapier, Tinte, Federn, Bleistifte, Kopierstifte; Packmaterial, Gummistempel, Klammern, Bindfaden, Telegramme an die Druckereien; Versicherungsmarken für die Schreibsekretärin; Gebühren für die Ortskrankenkasse; Reparaturen an der alten Schreibmaschine; Durchschlag- und Kohlepapier; Farbbänder; Siegellack; Veranstaltung der Vorträge; Inserate bei der Begründung der Ortsgruppen; Autorkorrekturen für die Kant-Studien usw.	2482	05
14.	Lieferung früherer Jahrgänge der Kant-Studien usw. an Universitätsseminare und Mitglieder	420	25
15.	Zuschuß für die Ortsgruppen in Karlsruhe und Kiel .	900	—
16.	Schreibhilfe: a) Vaihinger = 319.20		
	b) Frischeisen-Köhler = 137.50		
	c) Liebert = 2601.30	3058	—
15.	Porto-Ausgaben:		
	a) Vaihinger = 373 Nummern = 70.70		
	b) Frischeisen-Köhler = 203 „ = 48.75		
	c) Liebert = 15650 „ = 1898.51	2017	96
16.	Entschädigung für den stellv. Geschäftsführer Prof. Liebert	5000	—
	Gesamtausgaben Mk.	47077	48

Gesamteinnahmen Mk. 47569.—
Gesamtausgaben „ 47077.—

Ueberschuß Mk. 492.04

Januar 1920.

An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft.

Wie die Entwicklung der früheren Jahre, so bietet auch die des vergangenen Geschäftsjahres 1919 — es ist das sechzehnte Jahr des Bestehens der **Kant-Gesellschaft** — ein überaus günstiges Bild. In dem vergangenen Jahr hat unsere Gesellschaft einen Aufschwung erfahren wie noch nie zuvor. Außer mehreren sehr wesentlichen Erweiterungen in dem Ausbau ihrer Organisation, worüber weiter unten noch berichtet wird, hat sich die Zahl der Mitglieder in einem außerordentlichen Umfange vermehrt. Während der Kant-Gesellschaft im Jahre 1918 bereits 324 neue Jahres-Mitglieder beigetreten sind, beläuft sich die Zahl der im Jahre 1919 neu eingetretenen Jahresmitglieder (Mindestbeitrag Mk. 20,—) auf nicht weniger als auf 578. Auch die Zahl der Dauer-Mitglieder (Mindestbeitrag Mk. 400,—) hat sich wesentlich erhöht; sie beträgt gegenwärtig 41. Die Gesamtzahl der Jahres- und Dauermitglieder belief sich am Schluß des Jahres 1919 auf 1722 Mitglieder. Somit hat sich die Gesellschaft zu der größten philosophischen Organisation der Erde entwickelt.

Die Gründe für diesen Aufschwung liegen wohl zunächst in der intensiven, für das geistige Leben der Gegenwart bezeichnenden Erneuerung und Erstarkung der philosophischen Interessen überhaupt; ferner in dem Umstand, daß wir trotz aller aus den Zeitverhältnissen sich ergebenden Schwierigkeiten unsere Bestrebungen und Leistungen nicht nur in der gleichen Höhe zu halten, sondern auch zu steigern und in unparteilicher Weise in den Dienst aller ernsthaften philosophischen Richtungen zu stellen unausgesetzt bedacht waren; endlich aber und nicht zuletzt in der tatkräftigen und erfolgreichen Mitarbeit einer großen Zahl unserer Mitglieder und Freunde. Diese überaus wichtige und dankenswerte Mitarbeit bestand außer mannigfachen Anregungen und Vorschlägen zur Erweiterung unserer Arbeiten vor allem in der Gewinnung zahlreicher neuer Mitglieder. Jene Persönlichkeiten, die uns auf diese Weise zur Seite standen, haben sich damit nicht nur um die Kant-

Gesellschaft, sondern auch um die Förderung des philosophischen Lebens überhaupt ein Verdienst erworben.

1.

a. Wir konnten auf Grund der tatkräftigen Unterstützung der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard unseren Mitgliedern die üblichen vier Hefte der **„Kant-Studien"** zustellen, und zwar in dem Umfange von nicht weniger als 7¾ Druckbogen (d. h. 442 Seiten).

Die Hefte des letzten Jahrganges enthielten außer einer großen Zahl wissenschaftlicher Abhandlungen und Bücherbesprechungen auch eine eingehende Charakteristik und Würdigung von Georg Simmel (gest. am 26. September 1918) von Max Frischeisen-Köhler. Dieser Abhandlung ist ein eindrucksvolles Bild des dahingeschiedenen Denkers beigegeben worden.

b. Ferner erhielten unsere Mitglieder im vergangenen Jahr wieder **vier Ergänzungshefte**, u. z. die Hefte: Nr. 45: „Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kants". Eine kritische Studie mit besonderer Rücksicht auf den Neukantianismus der Gegenwart von Dr. Erich Franz*). — Nr. 46: „Das objektiv Richtige". Eine transzendentalphilosophische Untersuchung der Aufgabe und Grenzen der Rechtsphilosophie von Dr. Leonard Cohn. — Nr. 47: „Empfindung und Vorstellung". Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe von Privatdozent Dr. Paul Hofmann. — Nr. 48: Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie" von Dr. Ewald Sellien.

c. Ferner fanden im Jahre 1919 in Berlin wiederum **neun Vortragsabende** statt, die sich einer unvermindert regen Teilnahme erfreuten:

Nr. 57: Professor Dr. Ernst Troeltsch-Berlin (22. Jan. 1919): „Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtstheorie des Positivismus".

Nr. 58: Dr. Otto Lipmann, Leiter des Institutes für Berufs- und Wirtschaftspsychologie (24. Februar 1919): „Forschungsrichtungen und Arbeitsweisen der Psychologie".

Nr. 59: Professor Dr. Gustav Radbruch-Kiel (20. März 1919): „Über Religionsphilosophie des Rechts".

Nr. 60: Dr. Paul Tillich-Berlin (16. April 1919): „Über die Idee einer Theologie der Kultur".

Nr. 61: Dr. G. J. von Allesch--Berlin (21. Mai 1919): „Experimentelle Ästhetik".

*) Vgl. die Anmerkung auf Seite 103 und 104.

Nr. 62: Dr. Viktor Henry-Berlin (26. Juni 1919): „Grundlinien zur Philosophie der Pädagogik und Didaktik".

Nr. 63: Dr. Walter Blumenfeld-Berlin (30. Oktober 1919): „Beiträge zur kritischen Grundlegung der Psychologie".

Nr. 64: Professor Dr. Alfred Vierkandt-Berlin (27. November 1919): „Der Dualismus in der modernen Weltanschauung".

Nr. 65: Professor Dr. Julius Guttmann-Berlin (18. Dezember 1919): „Begriff und Struktur der Geisteswissenschaften".

d. Die Organisation von **Ortsgruppen** hat eine wesentliche Ergänzung erfahren. Neue Ortsgruppen wurden gegründet in Karlsruhe i. B., wo der stellv. Geschäftsführer am 18. Oktober 1919 den Eröffnungsvortrag über das Thema: „Unsere Zeit und die Philosophie" im großen Saal des Rathauses hielt; ferner in Hamburg, wo Prof. Dr. Ernst Cassirer, o. ö. Professor a. d. Universität Hamburg am 29. November 1919 als Eröffnungsvortrag über: „Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften" sprach; weiter in Basel, Münster i. W. und in Kiel.

Die weitere Gründung von Ortsgruppen ist ins Auge gefaßt bzw. bereits eingeleitet. Über alle diese Veranstaltungen wird regelmäßig in den Kant-Studien berichtet bzw. ist berichtet worden. Es werden dort auch die Namen und Adressen der Ortsleiter angegeben, damit sich die betreffenden Interessenten mit ihnen in Verbindung setzen können.

e. Die Reihe der bisher gedruckten Vorträge konnte in erheblichem Umfange ergänzt werden. Unseren Mitgliedern wurden folgende **zwei Vorträge** zugestellt: Nr. 22: Ernst Cassirer, „Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie". Nr. 23: Ernst Troeltsch, „Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus".

Der buchhändlerische Wert der genannten Zustellungen übersteigt beträchtlich die Höhe des Jahresbeitrages:

Kantstudien 1919, Band XXIV	=	12.— Mk.
4 Ergänzungshefte (Nr. 45, 46, 47, 48)	=	19.— „
2 Vorträge (Nr. 22, 23)	=	5.60 „
		36.60 Mk.

Voraussichtlich sind alle diese Sendungen in den Besitz unserer Mitglieder gelangt. Anderenfalls bitten wir an den stellvertretenden Geschäftsführer Liebert eine entsprechende Mitteilung zu richten*). —

*) Leider konnte das bereits zu Beginn des Jahres 1919 hergestellte Ergänzungsheft Nr. 45 (von Dr. Erich Franz) einer kleinen Zahl der gegen Schluß

Außerdem ist den meisten der im Jahre 1919 neueingetretenen Mitglieder eine größere Zahl der früheren Veröffentlichungen unentgeltlich zugestellt worden. —

2.

Unsere Mitglieder genießen folgende Vergünstigungen:

a. Von dem Kantkommentar des unterzeichneten Geschäftsführers Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben, I. Bd. 1881, XVI u. 506 Seiten, II. Bd. 1892, VIII u. 563 Seiten, Großoktav) hat die Verlagsbuchhandlung „Union Deutsche Verlagsgesellschaft" in Stuttgart (Cottastraße 13) noch eine Anzahl Exemplare auf Lager, die an Mitglieder der Kant-Gesellschaft zu dem ermäßigten Preise von 20 Mk., statt des Ladenpreises von 30 Mk., abgegeben werden. Mitglieder, welche von dieser Vergünstigung Gebrauch machen wollen, mögen sich direkt an die genannte Verlagsbuchhandlung, wenden welche die Zustellung des Werkes zum Vorzugspreise durch eine zuständige Sortimentsbuchhandlung sofort veranlassen wird. Es sei ausdrücklich bemerkt, daß eine 2. Auflage dieses Werkes nicht erscheinen wird.

b. Ferner stellt der mitunterzeichnete Geschäftsführer Vaihinger eine größere Anzahl von Exemplaren der Feldausgabe seiner Schrift: „Nietzsche als Philosoph" (vierte Auflage) den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft, auch den im Jahre 1920 eintretenden, unentgeltlich zur Verfügung. Interessenten mögen, am bequemsten wohl bei Zahlung des Jahresbeitrages durch eine Angabe auf dem Abschnitt der Zahlkarte oder Postanweisung, einen diesbezüglichen Wunsch dem stellv. Geschäftsführer Liebert übermitteln, der sofort die kostenlose Zustellung jener Schrift bewirken wird.

c. Im Frühjahr 1920 wird das Werk unseres Mitgliedes Professor Dr. Erich Adickes von der Universität Tübingen: „Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt" als Ergänzungsheft erscheinen. Adickes hat in mehr als 4½ jähriger Arbeit das ganze nachgelassene Manuskript (auch den bisher ungedruckten Teil, der ihm durch die Güte der Besitzer, der Familie Krause-Hamburg, zugänglich gemacht wurde) gründlich durchforscht. Es ist ihm

---

des Jahres noch für das Jahr 1919 eingetretenen Mitglieder nicht mehr zugestellt werden; sein Vorrat hatte sich im Laufe des Jahres völlig erschöpft. Die betreffenden Mitglieder sind in der Mehrzahl der Fälle durch andere Veröffentlichungen entschädigt worden.

dabei gelungen, 14 verschiedene Entwürfe festzustellen und genau zu datieren. Der älteste stammt aus der Zeit um 1796, also aus einer Zeit, in der Kant noch ganz frei von Senilitätserscheinungen war. Am jüngsten Entwurf, der das ursprünglich geplante rein naturphilosophische Werk (Übergang von den Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft zur Physik) zu einem System der Transcendentalphilosophie erweitern wollte, hat Kant bis zuletzt gearbeitet. Erst durch diesen Nachweis der Zusammengehörigkeit der einzelnen Entwürfe und ihre feste Datierung ist die Grundlage für eine wirklich wissenschaftliche Darstellung und Beurteilung des Opus postumum geschaffen.

Fertigstellung und Veröffentlichung des Werkes sind dadurch möglich geworden, daß Freunde der Wissenschaft und der Kant-Gesellschaft einmalig größere Summen gestiftet und außerdem etwa 850 Mitglieder der Kant-Gesellschaft auf das Werk subskribiert haben. Es wird bei einem Umfang von etwa 55 Druckbogen im Buchhandel etwa 50 Mark kosten. Die Subskribenten erhalten es für 12 Mark ausschließlich der Verpackungs- und Portospesen. Den im Jahre 1920 neu eintretenden Mitgliedern wird es zu dem ermäßigten Preis von 25 Mark geliefert werden. Interessenten mögen, am einfachsten bei Zahlung des Jahresbeitrages durch eine Angabe auf dem Abschnitt der Zahlkarte, einen diesbezüglichen Wunsch dem stellv. Geschäftsführer Liebert übermitteln, der die Zustellung des Werkes bewirken wird.

3.

Die **„Kant-Studien"** werden auch in dem neuen Jahrgang eine Reihe bedeutender Aufsätze aus der Feder bekannter Gelehrter veröffentlichen, so voraussichtlich eine Studie von Albert Einstein, dem Schöpfer der Relativitätstheorie, auf die sich auch jene Studie beziehen wird. Auch für die Fortsetzung der **„Ergänzungshefte"** ist bereits Sorge getragen. Als erstes Heft wird den Mitgliedern die preisgekrönte Arbeit von Dr. Beate Berwin: „Moses Mendelssohn im Lichte seiner Zeitgenossen" zugehen. Dann werden wir voraussichtlich im Herbst dieses Jahres eine von uns schon wiederholt in Aussicht gestellte größere Abhandlung von Edmund Husserl über: „Das Wesen der Phaenomenologie" als Ergänzungsheft veröffentlichen können. Ferner werden die mit Preisen der Kant-Gesellschaft ausgezeichneten Arbeiten von Privatdozent Dr. Oskar Ewald in Wien über das

Thema: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Tode in Deutschland gemacht hat“ (Erste Karl Güttler-Preisaufgabe) und von Dr. med. Martha Ulrich (vgl. dazu unten Punkt 4 S. 107) als Ergänzungshefte veröffentlicht werden. Andere Unterhandlungen stehen vor dem Abschluß oder sind in der Schwebe. Allerdings zwingen das Übermaß der Angebote, die Begrenztheit unserer Mittel und die an die Arbeiten zu stellenden wissenschaftlichen Ansprüche zu größter Zurückhaltung und zu Ablehnungen in der größten Zahl der Fälle.

Um Mißverständnisse zu verhindern und entbehrliche Inanspruchnahmen nach Möglichkeit auszuschließen, machen wir wiederum darauf aufmerksam, daß ausschließlich Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler (Halle, Mozartstr. 24) die Entscheidung über die Annahme von Aufsätzen und Abhandlungen für die Kant-Studien und für die Ergänzungshefte hat, während Prof. Dr. Liebert über dasjenige entscheidet, was sich auf die Abteilung: „Besprechungen neuer Bücher sowie allgemeine wissenschaftliche Mitteilungen“ bezieht. Wir bitten diejenigen unter den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft, die zu den Mitarbeitern der Kant-Studien gehören, von dieser Anordnung Kenntnis nehmen und ihre Anfragen bezw. Einsendungen dementsprechend einrichten zu wollen.

Bei Zuschriften an Prof. Dr. Liebert sind die letztgenannten redaktionellen Angelegenheiten streng zu scheiden von den Angelegenheiten der Geschäftsführung. Diese beiden Gebiete sind völlig getrennt voneinander, sie sind nur durch eine zufällige Personalunion bis auf weiteres miteinander verknüpft. Und sie sind ohne jeden Einfluß aufeinander.

Professor Vaihinger, welcher wie bisher der Schriftleitung der Kant-Studien angehört, hat sich in dieser nur eine beratende Stimme vorbehalten. An ihn sind daher Zusendungen in Angelegenheiten der Redaktion **in keinem Falle** zu richten. — —

Ferner sind für die Weiterführung des mit allseitigem Beifall begrüßten Unternehmens der **„Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. und 19. Jahrhunderts“** bereits die erforderlichen Schritte getan. Für die nächsten Jahre planen wir die Herausgabe der im Buchhandel fast gar nicht mehr erhältlichen ästhetischen Schriften Baumgartens. Die Ausgabe, deren Besorgung in den Händen von Professor Dr. Ernst Bergmann-Leipzig liegt, soll außer dem lateinischen Originaltext auch die

Übersetzung ins Deutsche bringen. Ferner beabsichtigen wir die Ausgabe einer Sammlung aller von Kant berücksichtigten Kritiken seiner Philosophie (Herausgeber: Dr. Kurt Sternberg) und die Neuausgabe der Hauptwerke der unmittelbaren Vorgänger Kants und der ersten Kantianer (Lambert, Joh. Schulze, Beck usw.).

Die Einrichtung von **Vortragsabenden** in Berlin wird auch im Jahre 1920 aufrecht erhalten. Wieder werden voraussichtlich neun Vorträge stattfinden, in die sich wissenschaftlich anerkannte Vertreter der verschiedenen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie teilen werden. Am 15. Januar 1920 sprach Dr. Hermann Graf von Keyserling über: „Morgenländisches und abendländisches Denken". Über die in der Hamburger Ortsgruppe in Aussicht genommenen Vorträge vgl. Kant-Studien XXIV, Heft 4 S. 423 f.

4.

Am 1. Mai 1918 lief der Ablieferungstermin für die zur Eduard von Hartmann-Preisaufgabe (Thema: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart"; Preisrichter: die Professoren Jonas Cohn-Freiburg, Heinrich Maier-Heidelberg, Max Frischeisen-Köhler-Halle) einzureichenden Bewerbungsschriften ab. Die Erteilung der Preise und die Verkündung der Namen der Preisträger erfolgte im Juli 1919 in den Kant-Studien. Der erste Preis wurde nicht verteilt. Dagegen wurde die Arbeit von Dr. med. Martha Ulrich-Berlin mit dem 2. Preis (Mk. 1000.—) und diejenige von Dr. theol. Johannes Hessen-Lette mit dem 3. Preis (Mk. 500.—) ausgezeichnet. Beide Preisträger sind Mitglieder der Kantgesellschaft. Die Arbeit von Dr. Martha Ulrich wird, wie erwähnt, voraussichtlich im Laufe des Jahres 1920 als Ergänzungsheft erscheinen. —

Unser Mitglied und Mäzen, Dr. Ludwig Jaffé-Charlottenburg, hat der Kant-Gesellschaft die Summe von 3000 Mk. zum Ausschreiben einer **neuen Preisaufgabe** gespendet. Das Thema derselben soll lauten: „Die materialistische Geschichtsphilosophie seit Karl Marx bis zur Gegenwart; systematische Voraussetzungen; geschichtliche Entwicklung; kritische Würdigung". Die näheren Bestimmungen (Ablieferungstermin; Verteilungstermin für die Preise u. s. w.) und die Namen der Preisrichter werden bald veröffentlicht werden.

Unser Mitglied und Mäzen, Emil Sidler-Brunner in

Luzern, hat bei der Eidgenössischen Bank in Zürich für die Kant-Gesellschaft die Summe von 10000 Mk. (in deutscher Reichsanleihe) deponiert zum Ausschreiben einer Preisaufgabe. Das Thema derselben wird wahrscheinlich religionsphilosophischen Charakters sein. Doch sind wir noch nicht in der Lage, schon jetzt Näheres darüber mitzuteilen.

Der Ablieferungstermin für die noch laufende siebente, die sogen. Jubiläums-Preisaufgabe ist, wie auch in der Presse bekannt gemacht wurde, auf den 22. April 1921 festgesetzt worden. Das Thema dieser Aufgabe lautet: „Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit". Die Preise für diese Arbeit sind 1500 Mk., bezw. 1000 Mk., bezw. 500 Mk. (vorbehaltlich einer Erhöhung); die Preisrichter sind die Herren Professoren: Max Lenz-Hamburg, Friedrich Meinecke-Berlin, Eduard Spranger-Leipzig.

Ferner teilen wir auch hier nochmals mit, was gleichfalls durch die Tageszeitungen u. s. w. bekannt gemacht wurde, daß der Ablieferungstermin für das achte Preisausschreiben (2. Carl Güttler-Preisaufgabe) unter Zustimmung des Herrn Preisstifters und der drei Preisrichter (der Professoren Richard Falkenberg, Erich Adickes, Max Frischeisen-Köhler) auf den 22. April 1921 festgesetzt wurde. Das Thema derselben lautet: „Kritische Geschichte des Neu-Kantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart". Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk.

5.

Unser **Mitgliederstand** hat sich, wie schon eingangs erwähnt wurde, dem Vorjahre gegenüber erfreulicherweise in bedeutendem Maße gehoben, er übertrifft ganz wesentlich die Mitgliederzahl aus der Zeit vor dem Kriege. Während die Kant-Gesellschaft im Jahre 1914 außer den Dauermitgliedern 793 Mitglieder, im Jahre 1918 rund 1207 Jahresmitglieder (ausschließlich der Dauermitglieder und der außerordentlichen Mitglieder) zählte, umfaßte sie am Schluß des Jahres 1919 rund 1681 Jahresmitglieder, eine Zahl, in die die im Jahre 1919 neueingetretenen Mitglieder (nicht weniger als 578) eingerechnet sind. Diesen erfreulichen Bestand verdanken wir neben unseren wissenschaftlichen Leistungen und unseren literarischen Darbietungen sowie unseren Vortragsveranstaltungen wesentlich der Mitarbeit und der Werbetätigkeit der Mitglieder selbst, welche so liebenswürdig waren, uns neue Mitglieder zuzuführen

bzw. den Geschäftsführern Adressen von ev. Interessenten anzugeben. Daher liegt auch dieser Sendung wieder ein entsprechendes Formular bei, um dessen **ausgiebige Benutzung** dringend gebeten wird. Diese Bitte sprechen wir gerade jetzt umso dringlicher aus, als in der Angabe von Interessenten und in der Zuführung neuer Mitglieder eine Gewähr dafür besteht, unseren Mitgliederbestand unvermindert aufrecht zu erhalten bzw. zu erhöhen. Wir erstreben die Erweiterung unseres Mitgliederkreises in erster Linie darum, damit wir das Maß unserer Leistungen vergrößern, manchen, schon lange gehegten wissenschaftlichen Plan auch ausführen und die Kant-Gesellschaft immer mehr zu einer umfassenden Organisation und zu einem Sammelpunkt des ganzen philosophischen Lebens ausgestalten können.

Für sämtliche Jahres-Mitglieder liegt die neue Mitgliedskarte bei, sowie eine Postscheck-Zahlkarte. Diese Zahlkarte dient für die Einzahlung des Beitrages (mindestens Mk. 20.—) an die Bank; Adresse: Deutsche Bank, Depositenkasse W, Berlin W. 15, Uhlandstraße 57, Conto Liebert (Kantgesellschaft) unter Postscheckkonto 1023. Um recht baldige Zahlung der Beiträge wird sehr gebeten.

Wegen der außerordentlichen Erhöhung aller Kosten für die Herstellung und Versendung unserer Veröffentlichungen und für die Durchführung unserer Bestrebungen sind wir an unsere Mitglieder mit dem Ersuchen um eine **freiwillige Heraufsetzung** des Jahresbeitrages herangetreten. Dieses Ersuchen wurde in einem ausführlichen Rundschreiben, das seit Oktober 1919 versendet wurde, näher begründet; das Rundschreiben ist auch in Kant-Studien Band XXIV, Heft 4 S. 419 ff. nochmals abgedruckt. Es wurde in dem Rundschreiben näher ausgeführt, warum wir uns zur Stellung jener Bitte veranlaßt sahen, und warum wir nur eine freiwillige Erhöhung als angebracht erachteten, die also erstens keinen Zwang bedeutet und zweitens die Bemessung der Erhöhung in die Entscheidung des einzelnen Mitgliedes stellt. Soweit sich die Lage bis jetzt übersehen läßt, ist der Erfolg ein sehr erfreulicher. Eine Reihe von Mitgliedern hat ihren Jahresbeitrag in recht erheblichem Maße erhöht (nicht wenige auf 50.–, 100.– und 200.– Mk.). Wir bitten auch diejenigen Mitglieder, die ihren Jahresbeitrag noch nicht eingesendet haben, wenn es ihnen nur irgend möglich ist, eine solche Erhöhung vorzunehmen. Denn nur bei einer ansehnlichen Vermehrung unserer Einnahmen sind wir angesichts der schwierigen Zeitverhältnisse imstande, den Umfang

unserer Bestrebungen und Arbeiten aufrechtzuhalten und ihn womöglich in der erforderlichen Weise zu erweitern. Für die Einsendung des erhöhten Jahresbeitrages ist eine besondere Zahlkarte beigelegt, bei der die einzuzahlende Summe noch nicht vorgedruckt ist.

Dem gebotenen Zweck der Vermehrung unserer Einnahmen dient auch die Schaffung eines besonderen **„Förderer-Fonds"**. In diesen Fonds kommen auch einmalige größere Spenden, die zu diesem Zweck gegeben werden. Solch Mäzene, die zu diesem Fonds mindestens 400 Mk. beitragen, werden lebenslängliche Mitglieder der Kant-Gesellschaft mit dauernden Bezugsrechten auf alle unsere Veröffentlichungen. Der Fonds beträgt zur Zeit etwa 16000 Mk. Wir gebrauchen ihn dringend zur Verwirklichung wichtiger wissenschaftlicher Pläne, von denen in dem obigen Rundschreiben hinreichend Mitteilung gemacht worden ist. Aus diesem Grunde bitten wir unsere Freunde und die Gönner der Gesellschaft, uns bei der weiteren Erhöhung des Fonds tatkräftig zu unterstützen und wirtschaftlich günstig gestellte und für die Philosophie sich interessierede Persönlichkeiten aus ihrem Bekanntenkreise zu Beiträgen zu diesem Fonds zu veranlassen. Unter den Hauptstiftern nennen wir Herrn Gustav Herrmann in Luckenwalde mit 2000.— Mk. und Herrn Emil Sidler-Brunner in Luzern mit 5000.— Mk.

Um Verzögerungen, doppelte Kosten, mühsame und zeitraubende Nachforschungen bei der Zustellung unserer Veröffentlichungen zu verhüten, bitten wir unsere Mitglieder dringlichst, irgendwelche Adressenänderungen, und seien es die geringfügigsten, auf dem Abschnitt der Zahlkarte, der von der Bank der Geschäftsführung zugestellt wird, deutlich zu vermerken und sie auch zu anderer Zeit sofort dem stellvertr. Geschäftsführer Liebert mitzuteilen. Andernfalls kann für pünktliche Zustellung der Veröffentlichungen, der Mitteilungen, der Zustellung der Eintrittskarten zu den Vorträgen u. s. w. keine Gewähr übernommen werden.

Sorgfältigste Angabe aller Änderungen in Bezug auf den Titel, die Wohnung u. s. w. ist auch unbedingt notwendig zur Herstellung des **neuen Mitgliederverzeichnisses**. Mit Rücksicht auf die ungeheuren Kosten mußte in den letzten Jahren von einem solchen Verzeichnis Abstand genommen werden. Obwohl sich die Herstellungskosten für die Veröffentlichungen noch vergrößert haben,

sehen wir uns doch aus verschiedenen Gründen genötigt, das Mitgliederverzeichnis wieder **im Druck herstellen** zu lassen, allerdings nur in einer kleinen Auflage. Wir bitten diejenigen Mitglieder, die ein solches gedrucktes Verzeichnis zu erhalten wünschen, sich im Falle wirklichen Erfordernisses gegen besondere Voreinsendung von 1 Mk. an den stellv. Geschäftsführer zu wenden, der die Zustellung eines Exemplares vornehmen wird, so weit der Vorrat reicht.

6.

Nachdem sich die allgemeinen Verhältnisse nunmehr etwas beruhigt haben, bietet sich die Möglichkeit, wieder eine **Generalversammlung** zusammenzuberufen. Die Zeitumstände hatten fünf Jahre lang der Einberufung einen Riegel vorgeschoben. Um so lebhafter ist das Bedürfnis nach dem Zustandekommen einer solchen Mitgliederversammlung, der wir demgemäß auch eine besondere Ausgestaltung geben zu müssen glauben. Mit Zustimmung des Verwaltungs-Ausschusses wird diese Generalversammlung für die zweite Hälfte der Pfingstwoche nach Halle einberufen werden. Nach langen Erwägungen und verschiedenen Nachfragen ist dieser Zeitpunkt (Donnerstag, der 27. Mai bis Sonntag, der 30. Mai) festgesetzt worden, u. a. auch schon darum, weil an den vorhergehenden Tagen die voraussichtlich sehr lebhaft besuchte Tagung der Neuphilologen in Halle stattfinden wird, so daß diejenigen unserer Mitglieder, die zu diesem Neuphilologentag nach Halle kommen, zugleich an der Generalversammlung der Kant-Gesellschaft teilnehmen können und umgekehrt. Vorbehaltlich notwendig werdender Änderungen und Ergänzungen teilen wir schon jetzt einige Hauptpunkte des Programms mit: Donnerstag, den 27. Mai abends Empfang und gemütliches Beisammensein. Freitag, den 28. vorm. von 9—10 Uhr geschäftliche Sitzung der allgemeinen Mitgliederversammlung. Von 10—1½ Uhr wissenschaftliche Vorträge. Um 2 Uhr gemeinschaftliches Mittagessen. Von 5—7 verschiedene wissenschaftliche Veranstaltungen. Abends 8¼ Uhr in der Aula der Universität Abendkonzert, bei dem Instrumental- und Vokalschöpfungen von Prof. Paul Natorp, dem Marburger Philosophen, zur Darbietung gelangen werden. Prof. Natorp hat außerdem auch einen der allgemeinen wissenschaftlichen Vorträge übernommen u. z. wird er sprechen über: „Die Fortbildung des kritischen Idealismus. Ein Rückblick und ein Ausblick". Sonnabend, den 29. Mai von 9½—1½ Uhr wissenschaftliche Vorträge,

am Nachmittag Spaziergänge und Ausflüge in die Umgebung Halles, abends um 7½ Uhr im Stadttheater Festaufführung: „Der Tod des Empedokles“ von Hölderlin, in der Bearbeitung von Privatdoz. Dr. Liepe in Halle (Mitglied der K.-G.). Am Sonntag, den 30. Mai vormittags einige wissenschaftliche Vorträge oder sonstige Veranstaltungen. Geplant ist auch ein Ausflug in die alte Luther-Stadt Wittenberg a. E. nebst Vortrag in dem alten Luther-Refektorium. Eine Einladung mit ausführlichem Programm wird allen Mitgliedern zur Zeit zugehen. Doch wollten wir schon jetzt auf diese Veranstaltung der Generalversammlung hinweisen, um eine recht lebhafte Beteiligung zu ermöglichen. Wie sich aus den vorstehenden Angaben ergibt, ist es die Absicht der Geschäftsführung, die Generalversammlungen der Kant-Gesellschaft zu einem allgemeinen philosophischen Kongreß auszubauen, auf dem Anhänger aller philosophischen Richtungen vertreten sind, und der den Ausbau der Kant-Gesellschaft zu einer umfassenden philosophischen Organisation zum Ausdruck bringt. Wahrscheinlich wird sich einer der wissenschaftlichen Vorträge auf das gerade jetzt besonders aktuelle Problem der philosophischen Propädeutik beziehen, für den wir einen führenden Fachmann als Redner zu gewinnen hoffen.

Halle und Berlin,
Januar 1920.

Die Geschäftsführung:

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Vaihinger.
Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W.15, Fasanenstr. 48

N.B. Wir bitten unsere Mitglieder dringend, etwaige Bestellungen auf Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft **nicht** an den stellv. Geschäftsführer zu richten, um dessen Belastung mit Arbeiten nicht noch mehr zu erhöhen, sondern direkt an unsere Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin W 35, Derfflingerstr, 19a, jedoch unter Hinweis auf ihre Mitgliedschaft.

Das Material der Pflicht.

Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre.

Von Dr. **Hans Freyer,** Leipzig.

Der Gegenstand dieser Studie ist die Wandlung, die sich in der Philosophie Fichtes vollzogen hat, von der Sittenlehre und zwar von einem bestimmten Begriff der Sittenlehre aus gesehen.

Ob es möglich und zweckmäßig ist, gerade am Begriff des Materials der Pflicht die Entwicklung des Fichteschen Systems zu studieren, kann sich natürlich erst im Laufe der Untersuchung zeigen. Aber eine vorläufige Rechtfertigung der Problemstellung kann durch den Hinweis gegeben werden, daß der Begriff Material der Pflicht (schreibt man ihn nur, wie Fichte ihn zuerst schreibt: Materiale der Pflicht, und faßt man ihn nur so prinzipiell wie Fichte ihn faßt) das Korrelat zum Begriff des reinen Willens, also zum zentralsten Begriff der Sittenlehre ist. Kommt hinzu, daß das Materiale in allem transzendentalen Philosophieren nicht nur zentraler Begriff sondern auch lebendigstes Problem zu sein pflegt. Weil nämlich in der Transzendentalphilosophie der philosophische Wille auf die rationalen Formen des Bewußtseins gerichtet ist, ergibt sich ihr das Irrational-Materiale als Rest, als Grenzbegriff, als letztes und radikalstes Problem. Und von diesem Problem seinen Ausgang nehmen heißt die Rechnung des transzendental-philosophischen Systems von rückwärts nachrechnen oder, mit besserem Bilde, es von derjenigen Seite betrachten, auf der die spezifische Gerichtetheit seines Denkens naturgemäß alle Spannung der ungelösten Probleme, also allen Antrieb zur Entwicklung aufhäufen mußte.

Die Verwandtschaft der Problemstellung mit Lask's Unternehmen, vom Irrationalen aus Fichtes Idealismus zu begreifen, ist offenbar. Es gilt zunächst einfach Lask's Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Erkenntnistheorie und Metaphysik durch eine

solche seiner praktischen Philosophie zu ergänzen. Aber es wird hinzubehauptet, daß (aus Gründen die sich ergeben werden) das materiale Problem in der Ethik von noch fundamentalerer Bedeutung ist als in der übrigen Philosophie; sodaß die Wandlungen des Systems nicht nur, wie es bei Lask geschieht, aus ihm abgelesen, sondern zum guten Teil aus ihm erklärt werden können.

Die Methode ist die begriffsgeschichtliche. Das heißt, daß das System als selbständige, vom Denker loslösbare geistige Realität angesehen werden soll, in dessen Inneren es Spannungen und Veränderungen, Leben und Entwicklung gibt. Das heißt aber nicht, daß philosophische Begriffe abseits von der geistigen Gesamtwirklichkeit, deren Teil und eine Ansicht sie sind, existierten. Sondern die These ist im Grunde, daß sich in Wandlungen der ethischen Begriffe Tieferes, nämlich eine Wandlung der Weltanschauung selbst ausspricht; daß sich also in einer Entwicklung des Begriffs Material der Pflicht eine Entwicklung der sittlichen Realität, zu deren Formulierung der Begriff und das ganze System gebildet ist, vollzieht.

I. Die Sittenlehre von 1798.

Ich bezeichne mit dem Ausdruck „reiner Moralismus“ diejenige seit Jahrhunderten lebendige und uns allen gegenwärtige Anschauung von dem sittlichen Handeln und seinem Wert, die von Kant zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der Philosophie des Praktischen gemacht worden ist. Sie läßt sich so wenig wie irgend eine andere geistige Realität definieren, aber sie läßt sich leicht so beschreiben, daß jeder sie in sich findet. Sie sagt aus: daß unter den Motiven, die um den Willen werben, eines unverkennbar ausgezeichnet sei und allein die Züge einer höheren Abkunft trage, die Pflicht. Jedesmal im Momente der Entscheidung sei der schlichte und bestimmte Ruf der Pflicht hörbar. Es gebe da kein Deuteln und kein Ausweichen: man könne ihm zuwider handeln aber man könne ihn nicht überhören oder mißverstehen. Alles was diesem Rufe der Pflicht gemäß getan werde, sei eine sittliche Handlung, und es gebe kein sittliches Handeln außerdem. Es sei nun ganz gleichgültig, ob ich in großen oder in kleinen Verhältnissen meine Pflicht erfülle, wenn ich sie nur erfülle; auch was an Folgen aus meiner Tat erwachse, werde mir nicht zugerechnet. Denn weder die äußeren Umstände meines Lebens noch die Wirkungen meiner Handlungen in der kausalen Welt seien von

mir allein abhängig. So gewiß nicht in allen Lagen des Lebens für Glück und Erfolg, nur in wenigen für Ruhm und große Taten Raum sei: für den schlichten Heroismus des guten Willens sei in allen Raum. Der bedürfe zu seiner Darstellung nicht irgend welcher Talente des Geistes, er bedürfe nicht einmal des Vermögens, seine Absichten durchzusetzen: er glänze wie ein Juwel, als etwas das seinen vollen Wert in sich selber hat. Diese Weltanschauung vollzieht eine unendlich kühne Umwertung aller Werte. Sie verwirft die geniale Tat, weil sie nicht aus Pflicht geschah, und verleiht dem geringfügigsten Tun einen unendlichen Wert um der Gesinnung willen aus der es hervorgeht.

Ich lasse zunächst die Frage beiseite, ob diese Ethik von allgemein menschlicher Geltung ist oder infolge einer geistesgeschichtlichen Entwicklung sich als die normale moralische Stimmung in den Gewissen Europas festgesetzt hat. Sie lebt jedenfalls in uns als eine Tatsache. Oder vielmehr: sie lebt in uns nicht in dem ruhigen kompakten Zustande der Tatsächlichkeit, sondern in der sublimeren Form der idealen Forderung. Sie lebt in uns, indem sie fordert in uns zu leben. Sie macht uns immer wieder glauben, daß sie unser besseres Teil sei, und daß sie leugnen einfach heiße: nicht die Kraft haben sie zu behaupten. Die freien Moralisten haben die Unsinnigkeit ihrer Umwertung bewiesen, sie haben sie als Vorwand des Egoismus oder als Moral des Sklavensinns diskreditiert, aber sie haben nicht die eigenartige Eindringlichkeit, mit der sie auftritt, geleugnet. Wenn das christianisierte Europa seine tiefste Frage stellen wollte, so hat es nicht die Frage nach dem Glück, nicht die nach dem vollkommenen Menschen, nicht die nach dem höchsten Gut, sondern es hat die Frage nach der Pflicht gestellt.

Kant hat also seine praktische Philosophie an den reinen Moralismus anknüpfen können, wie er die theoretische an die Tatsache der Wissenschaft anknüpfen konnte. Die Philosophie hat das Pflichtgebot so wenig zu begründen oder zu beweisen, wie sie die Sätze der Mathematik zu begründen oder zu beweisen hat. Moral und Mathematik sind Fakta des Bewußtseins, sie gelten. Philosophie hat von ihnen auszugehen, sie hat die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu suchen. Nun sieht Kant das Problematische im Gegebenheitscharakter der moralischen Tatsachen sehr klar; viel klarer als sein sorgloses Wirtschaften mit Beispielen vermuten läßt. Er weiß, daß es empirisch, durch Beispiele überhaupt nicht

auszumachen ist, ob es einen kategorischen Imperativ gibt, und ob nicht alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetische pragmatische Vorschriften sind[1]). Auf theoretischem Gebiete hatten ihm seine scharfsinnigsten Gegner eingewendet, daß er die apriorischen Formen, die sie nicht leugneten, nicht aufzudecken vermöchte. In der praktischen Philosophie macht er sich denselben Einwand selbst, aber er verschärft ihn. Nicht nur, daß für das reine Funktionsgesetz der praktischen Vernuuft, wenn es eines gibt, keine Quelle der Erkenntnis aufgezeigt werden kann. Der Philosophie des Praktischen fehlt überhaupt die Grundlage einer unzweifelbaren „Erfahrung", die alles transzendentale Philosophieren braucht. Was die Erfahrung bietet: die empirisch bedingten Absichten, das ist moralisch bereits zweideutig, und das moralisch Eindeutige: die reine Form des Willens, ist unerfahrbar. Puritanische Traditionen: Wir wissen nicht ob wir verworfen oder auserwählt sind[2]). Man weiß, daß Kant auf der nächsten Seite vom Sittengesetz als einem Faktum der Vernunft spricht, das sich uns schlechterdings aufdringe, und aller Orten an das Urteil der gemeinsten sittlichen Erfahrung appelliert. Solche Discrepanzen gründen in dem andeutungsweise beschriebenen, komplizierten Charakter, mit dem das System des reinen Moralismus im Erlebnis auftritt. Es ist mehr aufgegeben als gegeben: moralistisch denken ist selbst eine moralische Forderung. Aber diese Schwierigkeit anerkannt und hingenommen, hat die Philosophie dem reinen Moralismus gegenüber dieselbe Aufgabe wie der Mathematik gegenüber. Sie hat von den Erlebnistatsachen, die man sieht, zu den notwendigen Funktionsgesetzen der Vernunft zurückzugehen, die man nicht sieht. Wodurch der reine Moralismus aus einem System des unmittelbaren, gemeinen Urteils eine Philosophie des Praktischen würde.

Was hat nun Kant in dieser Rücksicht geleistet? Sieht man von der rein analytischen Leistung, daß er die Formeln für den kategorischen Imperativ findet, ab, so bringt Kant einen großen konstruktiven Gedanken bei. Solange man den Menschen, so überlegt er, durch die Pflicht an irgend ein fremdes Gesetz gebunden denkt, muß ein Interesse als Reiz oder Zwang, sich dem Gesetz zu unterwerfen, ins Spiel geführt werden, und alle Arbeit, einen

1) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 53 u. anderswo.
2) S. Scheler, Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik.

obersten Grund der Pflicht zu finden, ist verloren. Vielmehr: das Sittengesetz muß das Gesetz meines Willens selbst, die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft sein. Das ist der große konstruktive Gedanke Kants: Sittlichkeit ist Autonomie, weiter nichts. Es ist in mir ein reiner Wille. Er ragt aus der intelligiblen Ordnung der Dinge in mich herein und konstituiert mich als freies, vernünftiges Wesen. Er ist „frei im positiven Verstande" d. h. er ist autonom, er gibt sich selbst sein Gesetz. Wäre ich nur mein reiner Wille und nicht zugleich sinnliches Wesen, so würden alle meine Handlungen der Autonomie des Willens gemäß sein. So aber hat er sich mit meinen sinnlichen Neigungen herumzuschlagen: in der guten Tat bricht er durch sie durch wie die Sonne durch die Wolken. Er erlebt aber in diesem Kampf eine Veränderung. Er wird aus dem selbstverständlichen, gleichsam genialen Wollen seiner selbst zum harten kategorischen Gebot, er erscheint als Sollen. Das Sollen ist das Sich-selber-Wollen des Absoluten in mir, sofern ich sinnliches Wesen bin. Durch diesen Dualismus ist der synthetisch-praktische Satz des kategorischen Imperativs konstruktiv abgeleitet; „ungefähr so wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen". Der ganze Gedanke, daß die allgemeingültigen Beziehungen der Wirklichkeit aus einer ursprünglichen formenden Kraft des Geistes stammen, geht ja von vorn herein weit über die bloße Aufweisung des a priori hinaus. Er ist das konstruktive Moment in Kants Philosophie und leitet seinen Transzendentalismus beinahe in eine Metaphysik des spontanen Geistes hinüber. Hier in der praktischen Philosophie tritt dieser Gedanke am klarsten und schönsten heraus. Denn es handelt sich hier nur um *eine* apriorische Form, die zu erklären ist. Die Spontaneität aber, durch die sie konstruiert wird, ist gleichsam das Innerste unseres Innern, das Absoluteste des Absoluten in unserer Vernunft.

Der Kritiker der Erkenntnis ist schon beinahe zu weit gegangen und beeilt sich das Resultat mit Kautelen zu versehen. Nur unter Voraussetzung eines freien Willens und seiner Autonomie ist ein kategorischer Imperativ möglich. Aber wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, wie das Funktionieren des autonomen Willens zu denken ist, „wie reine Vernunft praktisch sein

könne", das zu erklären ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend. Denn unsere Erkenntnis tastet sich von Bedingung zu Bedingung, aber hier ist ein unbedingtes praktisches Gesetz zu begreifen. Die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs zu begreifen ist das Letzte, was von der Philosophie gefordert werden kann. —

Soweit kommt Kant in der philosophischen Konstruktion des reinen Moralismus. Er konstruiert die Absolutheit des Sittengesetzes und den Charakter des Sollens, mit dem es im Bewußtsein auftritt. Aber die Konstruktion läßt sich viel weiter treiben. Fichte setzt hier Kants Arbeit ganz kontinuierlich fort. Er nimmt sehr früh den Kantischen Grundgedanken auf, daß sich im empirischen Ich das Absolute zu verwirklichen strebe, und daß der Ausdruck dieses Strebens das Pflichtgebot sei[1]). Die Wissenschaftslehre von 1794 fühlt sich bereits Kantischer, als Kant seiner kriticistischen Terminologie zu reden erlaubt habe. Wird es irgendwo klar, so merkt sie an, daß Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen der Wissenschaftslehre zugrunde gelegt hat, so ist es hier in der Frage des kategorischen Imperativs. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich? Aber mit der Idee des reinen Ich und seiner notwendigen Tathandlungen, also mit der Wissenschaftslehre, ist der reine Moralismus da: er ist „mit dem System des transzendentalen Idealismus unzertrennlich verknüpft"[2]). So will die Sittenlehre von 1798 nichts als die vollständige philosophische Konstruktion des reinen Moralismus sein, und der reine Moralismus kann nicht zielbewußter konstruiert werden als er 1798 konstruiert worden ist. Wir denken diese Konstruktion nach, um den Begriff „Material der Pflicht" und seinen Ort im System zu finden.

Da ist ein Faktum des Bewußtseins. Ich finde in mir einen Willen, der sich unabhängig von allen Einflüssen der Sinnenwelt rein durch sich selbst bestimmen kann: ein Freies in des Worts verwegenster Bedeutung, fähig unverursacht eine Reihe von Ursachen

---

1) Siehe: VI, 59 (Beiträge zur Berichtigung usw.). I, 22 (Recension des Aenesidem). I, 247 ff. (W.-L. von 1794).

2) V, 337 (Rückerinnerungen usw.).

von vorn anzufangen, ein unbewegter Beweger. Meine Philosophie, als transzendentale, macht sonst vor sogenannten Tatsachen nicht Halt. Dafür ist sie Philosophie, daß sie die Tatsachen überwindet, als Principiate aus Prinzipien ableitet. Es fällt ihr nicht ein, die Dinge in Raum und Zeit, so harte Tatsachen sie sein mögen, unbesehen hinzunehmen: sie deduziert den Raum, die Zeit, und die Dinge dazu, mitsamt ihrer Faktizität. Die Popularphilosophie pflegte sich auf Tatsachen zu berufen, wenn sie nicht weiter kam: die Transcendentalphilosophie kommt immer weiter wenn sie will. Der springende Punkt ist: hier will sie nicht weiterkommen. Kein theoretischer Vernunftgrund, ein praktisches Interesse, ein freier Entschluß setzt dem sonst ungezähmten Fluge des Raisonnements seine Grenzen. Ich würde mich selbst, als selbständiges Wesen, vernichten, wenn ich meine absolute Freiheit aus irgend einer Notwendigkeit herleitete. Niemand hindert mich, mich zu vernichten: aber ich will mich nicht vernichten, darum halte ich diese eine Tatsache für das absolut Positive und Kategorische, für meine letzte Bestimmung. Mit Fichtes Formeln: Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür. Hier ist etwas was den Geist bindet, weil es das Herz bindet. Es ist kein Wissen, es ist ein Entschluß das Wissen gelten zu lassen. Man macht in diesem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, darum kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag. Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist[1]).

„Ich bin wirklich frei" ist also der erste Glaubensartikel, von dem die Philosophie anzufangen hat. Wie ist aber dieses Absolute im Wollen zu denken? Ein Ringen mit dem Wort beginnt, nur dem der Mystiker vergleichbar, wenn sie ihr Absolutes, den Moment der Vereinigung mit Gott, in ihre Rede zwingen[2]). Es soll nicht etwa das wirkliche Wollen gedacht werden, denn in ihm wird irgend etwas gewollt: dann aber habe ich mich nicht, wie ich an und für mich bin, sondern wie ich in einer gewissen Beziehung auf außer mir befindliche Dinge werden kann. Nur indem ich alles Objekt wegdenke, kann ich das reine Sein meines Willens und so mein wahres Wesen finden. Das Bild der Stahl-

1) IV, 54 u. 25 f. (System der Sittenlehre), II, 253 (Bestimmung des Menschen), I, 434 (Erste Einleitung), V, 181 ff. (Grund unsres Glaubens).

2) IV, 28 (Sittenlehre).

feder, die auch wenn kein Druck von außen auf sie ausgeübt wird, ihre eigene Elastizität als innere wesentliche Tendenz in sich hat, kann der hilfslosen Phantasie als Ausgangspunkt gegeben werden. Und um nur überhaupt einen Namen für das Unnennbare zu haben, sei der reine Wille als Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, als absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, als Tendenz zur Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen beschrieben. Aber diese Beschreibung denkt das Ich lediglich als Objekt, sie sieht nicht, daß es zugleich seiner selbst bewußt, Intelligenz ist. Das aber ist kein unwesentliches Accidenz jener Tendenz zur Selbständigkeit, sondern ihr höchst wesentlich: nur eine Intelligenz kann frei sein. Denn näher zugesehen: die Elastizität der Stahlfeder ist bestimmt durch ihre Natur, diese durch ein anderes Sein; es geht eine stetige Reihe von einem Sein zum andern. Also weg von dem Bilde, das nichts helfen kann, zur entschlossenen Anschauung unseres inneren Wesens. Hier findet wirklich ein Sich-selbst-Bestimmen statt. Das Ich kann sich selbst bestimmen, weil es Intelligenz ist: sein Denken wird Grund seines Tuns. Die Tendenz zur Selbsttätigkeit ist nur dadurch wahre Freiheit, daß sie zugleich wesentlich intelligent ist; nur dadurch wird sie unter etwas gebracht, das höher ist als alles Sein: unter den Begriff.

Und was wird nun aus jener absoluten Tendenz zur Selbsttätigkeit, dadurch daß sie unter die Botmäßigkeit der Intelligenz kommt? Das intelligente Ich findet seine Selbständigkeit nicht als bloßes leeres Vermögen, das es gebrauchen könnte oder auch nicht, sondern als sein notwendiges Wesen, als seine Urbestimmung, durch die es erst Vernunftwesen wird. Es setzt seine Selbständigkeit also als wesentlich, als notwendig. Versteht sich: nicht als notwendig nach Naturgesetzen, da es ja eben frei ist, sondern als notwendig im Sinne einer Norm. Die Tendenz zur Selbständigkeit, in die Intelligenz aufgenommen, wird notwendig zu der Norm, sich durchaus nach dem Prinzip der Selbständigkeit zu bestimmen. Das ist die absolute Synthese von Freiheit und Gesetz: die Freiheit unter dem Gesetz frei zu sein. Eine Freiheit aber unter einem Gesetz, das ergibt das Phänomen der Pflicht. Denn die freie Handlung kann nie mechanisch notwendig, sie kann nur dem Begriffe nach notwendig sein; Freiheit muß nie, sie soll. Wir sehen: Fichtes Deduktion ist am Ziele. Sie hat das Prinzip der Sittlichkeit erreicht. Es entsteht aus dem

Zusammenwirken der wesentlichen Vernunftfunktionen. Seine Form ist kategorischer Imperativ, sein Gehalt lautere Autonomie; nicht nur daß in ihm nichts gefordert wird als absolute Selbständigkeit: sondern der ganze Begriff der notwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht dem Ich lediglich dadurch, daß seine Intelligenz auf sein wahres Wesen, auf seine Selbständigkeit reflektiert. Es macht sich sein eigenes Wesen zum eigenen Gesetz.

Wie also Vernunft praktisch sein könne, so kann Fichte mit einer Geste gegen Kant seine Deduktion beenden [1]), läßt sich klar einsehen. Praktische Vernunft ist gar nicht das wunderbare und unbegreifliche Ding, für welches sie zuweilen angesehen wird, ist gar nicht etwa eine Vernunft außer der theoretischen. Aus dem System der Vernunft überhaupt ist der kategorische Imperativ der Autonomie abgeleitet. —

Wie das Resultat zeigt, deckt sich das System der Sittenlehre bis hierher mit der Kritik der praktischen Vernunft. Es philosophiert intensiver als diese, aber es geht nicht über ihren Problemkreis hinaus. Aber das neue, für Fichte originale Problem ist doch von Anfang an vorbereitet. Denn von Anfang an ist gesagt, daß es in der Wirklichkeit nur ein Wollen in Bezug auf einen Gegenstand, nur ein Etwas-Wollen gibt; und daß die bisher aufgestellten Sätze, indem sie die Gesetzmäßigkeit des reinen Willens suchten, aus dem konkreten Akt die bloße willentliche Form herausgelöst haben. Die Transcendentalphilosophie muß so verfahren, denn jedes Apriori ist, formallogisch betrachtet, ein abstrakt Allgemeines, eine Form; aber sie muß sich dieses Charakters ihrer Gegenstände bewußt sein und zuletzt, irgendwie, den Weg zur konkreten Wirklichkeit zurückfinden. Daß auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft die kategorialen Formen jederzeit an ein Material gebunden sind, hat Kant immer aufs nachdrücklichste betont: sein Begriff der Erfahrung, sein Kampf gegen die Metaphysik beruht darauf. Auf moralphilosophischem Gebiete hat erst Fichte mit dieser Erkenntnis ernst gemacht.

Wie nun die Konstruktion des theoretischen Geistes, wenn sie aus dem System der reinen Formen ins Materiale der Erkenntnis vordrang, auf das Ding an sich stieß, diesen Problemknäuel, den gerade damals viele aufzulösen, einige zu durchhauen an der Arbeit waren, so bedeutet Fichtes Fortführung der Kantischen De-

1) IV, 57 (S.-L.).

duktion der Moral das theoretische Wagnis, das Materiale der Sittlichkeit in die gedankliche Konstruktion aufzunehmen. Für den reinen Moralismus als vorphilosophisches System der Lebensführung bietet das in Rede stehende Problem keine Schwierigkeit, er kennt es kaum. Sein Satz von der Sittlichkeit als einem Tun aus Pflicht ist eine unschädliche Abstraktion aus lauter vollgültigen Erlebnissen und läßt dem individuellen sittlichen Akt die Dignität einer konkreten Wirklichkeit, die ihren Wertcharakter selbstverständlich mit sich führt. Die philosophische Konstruktion aber hat die reine willentliche Form der sittlichen Handlung, indem sie sie als Streben nach Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen oder irgendwie sonst deduktiv bestimmte, verselbständigt und (recht verstanden) verinhaltlicht. Sie muß nun fragen: welche Realität das Streben nach Selbständigkeit in der konkreten Handlung habe und welches seine Beziehungen zu deren materialer Bestimmtheit sei. Sie steht also vor einem viel schwerer wiegenden und eigentlich überhaupt erst vor einem Probleme des Materialen der Pflicht. Die Beziehung von Form und Inhalt, die sich nach der ganzen Anlage der Deduktion als vorläufige Formulierung für das Verhältnis des reinen Willens zur konkreten Handlung darbietet, verschleiert auf die Dauer die Problematik dieses Verhältnisses und leistet zudem keine Weiterführung der Deduktion, wie sie die Methode der Wissenschaftslehre fordert. Höchst kompliziert gebaute Partien des Systems der Sittenlehre unternehmen die Lösung des Problems, indem sie Gedankengänge, die im Ganzen der Wissenschaftslehre sehr verschiedenen Höhenlagen angehören, zusammenarbeiten, um schließlich den Gedanken des Materials der Pflicht in eine einheitliche Formel zu zwingen. Unsere Analyse hat zunächst diese Gedankengänge in drei übereinander liegenden Massen zu ordnen, von denen jede die tieferliegende in systematischer Hinsicht „aufhebt".

Der Gedankengang der ersten Ebene greift, das Endergebnis der bisherigen Deduktion zunächst außer Acht lassend, auf den schlichten Inhalt des tatsächlichen Erlebnisses zurück und interpretiert: Ich soll etwas, d. h. ich soll etwas außer mir hervorbringen[1]). Nun aber kann ich das, was von mir gefordert wird, nicht aus dem Nichts hervorbringen; ich muß einen Stoff meiner Tätigkeit haben. Dieser Stoff, das ergibt sich schon hier, muß

1) IV, 66 (S.-L.).

modifizierbar sein, sonst könnte ich nicht auf ihn tätig sein, aber er muß seine eigentümliche, unaufhebbare, meinen Willen zwingende Gesetzlichkeit haben, sonst wäre er kein Widerstand, und meine Tätigkeit wäre in jedem Moment vollendet[1]). Er ist die Welt als ein mannigfaltiges in Raum und Zeit mit ihren Bestimmungen, die nun gerade so sind, wie sie sind; und die meinen Willen, nicht als freien Entschluß natürlich, aber als wirkliches Wollen mitbestimmen, indem sie ihm ein inhaltliches Ziel geben und die Reihe der Mittel unweigerlich vorschreiben, die er zur Erreichung des Ziels zu durchlaufen hat. Nach seiner prinzipiellen Funktion für die philosophische Erfassung des konkreten sittlichen Aktes betrachtet, erklärt dieser Widerstand die Realisierung des reinen Willens, sein Eingehen in die Zeit. Denn dieser ist ohne ihn schlechthin einer, reine Identität, losgelöst von Zeit und Mannigfaltigkeit[2]); formallogisch charakterisiert: ein abstrakter Begriff; metaphysisch substituiert: unsere Existenz in der intelligiblen Welt. Erst durch das Objekt, auf das ich wirke, durch den Widerstand, den ich fühle und überwinde, wird meine Tätigkeit in die Zeit auseinandergelegt zum empfindbaren Faktum, zur wirklichen Tat (die meine Existenz in der Sinnenwelt ist)[3]). Resultat dieses ersten Gedankenganges: was wir in unserer Wirksamkeit wahrnehmen, ist die Synthesis unsrer reinen identischen Tätigkeit mit dem Mannigfaltigen eines Widerstandes.

Nun aber wird die oben angedeutete Problematik des Verhältnisses zwischen den beiden in der Synthesis vereinigten Elementen aktuell und treibt den Gedankengang in eine höhere Schicht hinauf. Eine Begriffsbildung, mit der Fichte arbeitet, seit er zu philosophieren angefangen hat (das System Spinozas, dem er in der Jugend anhing, legte sie ihm nahe), der gedankliche Zusammenhang der Wissenschaftslehre von 1794 und vor allem die inhaltliche Bestimmung des reinen Willens als eines absoluten Triebes nach Selbständigkeit führen vereint zu der Lösung, die nun erfolgt. Sie lautet: der reine Wille macht das eigentliche innere Wesen des Ich allein aus; er wird zur konkreten individuellen Realität dadurch, daß die materialen Bestimmtheiten, die durchaus nichtig sind, ihn einschränken. Das Reale ist eingeschränktes

1) IV, 81 f. (S.-L.).
2) IV, 66 (Sittenlehre).
3) IV, 96 f. (Sittenlehre).

Ideales. Formelhaft: „Das was der Mensch ist (sc. der empirische, reale Mensch) ist er nicht darum weil er ist, sondern darum weil etwas außer ihm ist“ [1]; „durch die verschiedene Handlungsart der Natur werden die Individuen und das was man ihre besondere individuelle Natur nennt bestimmt“ [2]. Es gibt keine apriorischen Gesetze dieser Beschränkung: hier ist die Sphäre der reinen Faktizität, des transcendentalen Zufalls, des absolut irrationalen Individuationsaktes, den die Wissenschaftslehre von 1794 formuliert [3]. Er erzeugt ein aus unserem inneren freien Wesen unableitbares System unserer Begrenztheit, ein ursprüngliches bestimmtes System von Trieben und Gefühlen [4], das die Naturseite des Doppelwesens, das wir sind, ausmacht. Mit vollkommener Konsequenz werden aus dieser Naturhaftigkeit der individuellen Charaktere alle Folgerungen gezogen. „Unsre ganze sowohl innere als äußere Welt, inwiefern das erstere nur wirklich Welt ist, ist auf alle Ewigkeit hinaus prästabiliert“ [5]. Und mehr: als Naturerscheinung müssen wir in die übrige Natur hineingestellt und „aus dem ganzen System der Natur abgeleitet“ werden. Das geschieht durch eine dynamistische Naturphilosophie [6], nach welcher die Natur ein geschlossener Umkreis der Wechselwirkung, ein organisches Ganzes von einander beschränkenden Teilen ist, in deren jedem die Tendenz nach Realität, die über das ganze ausgegossen ist, lebendig ist. Weil nun jeder nur Teil ist, geht ihm alle Realität der übrigen Teile ab, und es bleibt ihm für diese nur Trieb. Alles ist also in der Qualität seines Naturtriebes durch alles mitgebildet. Der Mensch ist in dieser Natur, der es notwendig ist sich in reelle Ganze zu organisieren, ein organisiertes Naturprodukt unter anderen und bezieht, wie Pflanze und Tier, alle Gegenstände der Natur auf seinen natürlichen Trieb der Selbsterhaltung. Das ist ein vollkommen geschlossener Kreis, der das empirische Ich aus einem Gesetz der physischen Notwendigkeit erklärt. Nur der reine Wille ragt in dieses System, aus dem er nicht erklärt und das nicht aus ihm erklärt werden kann, hinein,

---

1) VI, 296 (Bestimmung des Gelehrten 1794).
2) ebda.
3) I, 279.
4) IV, 109 (Sittenlehre).
5) IV, 101 „
6) IV, 110 ff. „

durch die unerklärliche Beziehung mit ihm verbunden, das es ihn zum Realen, Konkreten, Materialbestimmten einschränkt.

Es ist bekannt, daß der radikale Idealismus der Wissnschaftslehre den Gedankengang noch einmal in eine höhere Ebene zu führen vermag, indem er das einschränkende Materiale als Nicht-Ich, also als transcendental-sekundär und vom Ich gesetzt, begreift; welche Deduktion natürlich nur das Daß des Materialen, nicht das Wie seiner Qualitäten erreichen kann. Denn daß die Produktion des Nicht-Ich durch das Ich durchaus nicht die Ableitbarkeit der materialen Bestimmungen aus den formal-apriorischen mit sich führt, sondern eine „projectio per hiatum irrationalem" ist, diese spezifisch Fichtesche Erkenntnis wird, nachdem die vorübergehenden Neigungen der Wissenschaftslehre von 1794 zur metaphysischen Substitution des absoluten Total-Ich und zum Emanatismus überwunden worden sind, von Fichte während der ganzen ersten Periode seines Denkens festgehalten. Das Apriori ist bloß formal und das Individuell-Materiale ist schlechthin irrational und faktisch. So gibt es vom Nicht-Ich als so und so bestimmtem keine Deduktion und, da genetische Deduktion die Methode der Philosophie ist, keine philosophische Erkenntnis. Es gibt auf das Nicht-Ich nur die übertheoretische, sittliche Beziehung: daß das Ich es setzt, um praktisch sein zu können. Kein Grund läßt sich für das Einzelne der Welt angeben, nur ein Sinn. Es ist die durch das theoretische Ich in räumlich-zeitliche Realität verwandelte, selbstgesetzte und unbegreifliche Beschränkung des praktischen Ich; also die fortwährende Deutung des Pflicht-Gebots; der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst da du ja sollst; das versinnlichte Materiale unserer Pflicht. „Unsere Pflicht ist das intellegible An-sich, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt" [1]). Wiederum muß die sogenannte Innenwelt („sofern sie nur wirklich Welt ist"), also unser ganzer individueller Charakter in die sinnliche Welt eingerechnet werden. Nur indem ich mich durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens als Objekt erblicke, erblicke ich den reinen Willen, der mein Wesen konstituiert, als Naturtrieb und die unerklärliche Wechselwirkung der beiden Triebe in mir ist „die Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst" [2]). Der Kreis ist geschlossen,

1) IV, 172 (S.-L.).
2) IV, 130.

das Materiale der Pflicht hat seinen Ort im System der reinen Sittenlehre. Es ist Resultat einer generell deduzierbaren, qualitativ unbegreiflichen Selbstbeschränkung des reinen Willens.

Der ganze dreistufige Gedankengang läßt zwei Probleme zurück. Denn wenn auch durch die konsequente Einrechnung des Empirisch-Seelischen in die natürliche Welt die individuellen Charaktere und ihre natürlichen Systeme der Triebe und Neigungen als bloße Materialisierung des reinen Ich erkannt worden sind, so bleibt doch die Frage bestehen: wie denn der reine Wille, den die schlichte Erfahrung in jedem sittlichen Akt wahrnahm, in diese Welt seines sinnlichen Erscheinens direkt eingreifen könne, und welches überhaupt seine Beziehung zu dieser seiner Naturansicht sei. In der Tat, so lautet die Antwort, diese Beziehung ist ausschließlich und ihrem Wie nach unbegreiflich in der Doppelnatur des Menschen hergestellt. Der Mensch kann sich als Objekt, kann sich aber auch als Subjekt erblicken; und reiht sich im ersten Falle in die Natur, im zweiten in eine intelligible Welt ein. Von dem Naturtrieb und dem kausal geschlossenen System, in dem er drin steht, aus betrachtet ist der reine Trieb eine absolut neue Kraft, die alle Kausalität überfliegt, ein Sichlosreißen von aller Natur durch Freiheit. Sein Durchbruch erfolgt, weil er erfolgt; er soll erfolgen (weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll), aber er muß nicht erfolgen [1]). So klar beide Triebe im sittlichen Erlebnis von einander geschieden sind (der eine äußert sich als Sehnen, der andere als absolute Forderung; die Befriedigung des einen als Lust, die des andern als kalte Billigung [2]) — so unbegreiflich ist die Tatsache ihrer Wechselwirkung, so unlösbar das Problem „der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subjekt". „Einen Akt der Freiheit begreifen zu wollen ist absolut widersprechend" [3]).

Dies das erste Problem. Das zweite ergibt sich, sobald wir uns wieder auf die Bedeutung des reinen Willens als Triebes nach Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen besinnen. Soll dieser Trieb Kausalität haben, so läßt sich das zunächst nur so denken, daß er sich andauernd von allem Naturtrieb befreit, daß also aus ihm lediglich Unterlassungen, nie positive Handlungen

1) IV, 179 (Sittenlehre).
2) IV, 145 ff. „
3) IV, 181 „

(außer der inneren Handlung der Selbstbestimmung) erfolgen können. Wir kämen also auf eine gänzliche Vernichtung alles Handelns, „wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen“ [1]). Dasselbe in prinzipiellster Formulierung [2]): Alles wirkliche Handeln ist empirisch und der sinnlichen Sphäre eingeordnet; ein reiner Wille ist kein wirkliches Wollen, sondern eine bloße Idee. Wie kann er trotzdem Realität haben? Nach den Gesetzen der Synthesis so: daß die sittlichen Handlungen in einer Reihe liegen, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. „Ich soll frei handeln, damit ich frei werde“. Im Sinne dieser Annäherung an die absolute Selbständigkeit hat das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, einen bestimmten Anfangspunkt: die bestimmte Beschränkung, in der sich das Individuum findet; es hat ein bestimmtes nie zu erreichendes Ziel: absolute Befreiung von aller Beschränkung; es fordert von jedem Menschen in jeder Lage etwas Bestimmtes als pflichtmäßig: den Fortschritt auf der durch die beiden Punkte bestimmten Reihe. Die unmittelbare und unbestechliche Stimme des Gewissens verkündet in jedem Moment dieses hic et nunc Sittliche, das die transcendentale Moralphilosophie als ihren letzten Begriff synthetisch findet.

Der Irrtum der Mystiker besteht also, an Fichtes Sittenlehre gemessen, nur darin, daß sie das Ziel: „gänzliche Vernichtung der empirischen Individualität und Verschmelzung derselben in die absolut reine Vernunftform oder Gott“ als in der Zeit erreichbar setzen, während es unendliche Aufgabe ist. Und erwägen wir, daß der Ersatz substituierter Totalitäten und Vollendungen durch bloß regulative Ideen, die Aufstellung unendlicher Aufgaben statt dogmatisch-metaphysischer Lösungen stets das methodische Wesen der kritischen Philosophie ausmacht, als deren rechtmäßiger Erbe sich Fichte fühlt, so können wir das Resultat in die Formel kleiden: der reine Moralismus in der Konstruktion der Wissenschaftslehre ist kritische Mystik.

II. Das Problem des Materials der Pflicht. Die metaphysische Wendung.

Die Deduktion, die ein seelisches Phänomen konstruiert, kann letzthin nur dadurch vollkommen beglaubigt werden, daß gezeigt

1) IV, 147.
2) IV, 148.

wird: das Begriffssystem, in welches sie ausläuft, bilde wirklich die problematische, seelische Realität, bloß in begrifflicher Umformung, ab, es enthalte nicht nur alle Elemente des seelischen Gebildes, sondern bringe auch alles Charakteristische der Beziehungen zwischen ihnen zum adäquaten Ausdruck, es gleiche ihm noch in allen Imponderablien der Struktur und, nicht zuletzt, in der immanenten Dialektik, die in ihm wie in jedem geistigen Gebilde ist. Ist also wirklich das System der Sittenlehre von 1798 die adäquate Konstruktion des reinen Moralismus und tritt, wie unterstellt wurde, im materialen Problem dessen Dialektik zutage, so muß der Begriff des Materials der Pflicht, wie er bisher den Zielpunkt der Deduktionen bildete, so jetzt den Ansatzpunkt für die Auflösung und Weiterentwicklung der Fichteschen Philosophie bilden. Und es müssen sich zwei im Fortgange unseres Problems notwendige Geschäfte mit einem Schlage erledigen lassen: die erste Sittenlehre von diesem Centralbegriff aus noch einmal vertieft zu überdenken und den logisch-genetischen Übergang zur zweiten zu finden.

Zu diesem Zwecke sei die Frage gestellt, was zwischen dem reinen Willen und der Welt seiner Materialisierungen für ein Wertverhältnis besteht (bisher war von den logisch-systematischen Beziehungen der beiden Stücke die Rede). Dieses Wertverhältnis kann aus dem Phänomen des individuell-empirischen Charakters, in dem die zwei Welten am unmittelbarsten aufeinandertreffen, abgelesen werden. In ihm ist es nun ohne Frage so bestellt, daß der reine Wille dem Ich absolut wesentlich ist, Ichheit überhaupt erst begründet, während der Naturtrieb, wenigstens als gerade so bestimmter Trieb ihm zufällig ist und mit seinem absoluten Wesen nichts zu tun hat; daß also dieser nicht nur transzendentalphilosophisch sekundär, sondern auch wertmäßig ein Minderes, fast (als Einschränkung) ein Negatives darstellt. Der Trieb auf Selbständigkeit geht auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt, alle Individualität ist im sittlichen Endziel ausgelöscht. Individualität hat für die Sittenlehre auf ihrem höchsten Standpunkt allein diese Bedeutung: daß sie für uns Sinnenwesen ausschließliche Bedingung der Kausalität des reinen Willens, alleiniges Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes ist. Der ganze reale Mensch mit seinen Neigungen, Talenten, Energien hat keinen anderen Wert als diesen. Es versteht sich, daß alle Realität außer ihm erst recht keinen anderen Wert hat als diesen: ein zu-

fälliger modifizierbarer Stoff für den Fortschritt des sittlichen Prozesses zu sein. Die Welt geht, ohne den geringsten Einfluß auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit zu haben, nach ihren ewigen Gesetzen ihren Gang, „um der Freiheit eine Sphäre zu bilden“ [1]). Sie muß mir werden was mir mein Leib ist: Werkzeug des sittlichen Handelns, dann ist ihr Sinn erfüllt.

Aber die Entwertung des Materialen geht weiter, muß weiter gehen. Der Stoff ist nicht nur gleichgültig sondern widerspenstig. Das Werkzeug hat einen eigenen Willen, zum mindesten eine sündige Sprödigkeit. Die Grundlaster der Trägheit, Feigheit und Falschheit hängen dem empirischen Menschen als Natur an: sie gehen aus der Tatsache der Endlichkeit überhaupt hervor. So ist alles Geschöpf unheilig und unrein [2]), dazu da überwunden zu werden. Selbst mein natürlicher Selbsterhaltungstrieb, wenn ich ihn mir auch als meine Natur zurechnen muß, ist mir im Grunde etwas objektives, fremdes, uneigentliches, gegen das ich mich zu wenden habe. Was mir eigentlich ist, mein reiner Wille, reißt sich von aller Natur los, bestimmt sich ganz unabhängig von ihren Antrieben, erblickt sie also tief unter sich als etwas was er nicht achten kann: ein Entschluß und er ist über sie erhaben [3]). Alles dies ist, darauf kommt es an, nicht Fichtes persönliches Bekenntnis oder zufälliger Geschmack, sondern im deduzierten Begriff des Materials der Pflicht als notwendiges und, wie sofort erhellt, dialektisch wirkendes Moment enthalten. Man muß sich nämlich überlegen, was alles in einer Ethik, die das Materiale konsequent entwertet, ethisch irrelevant oder ethisch negativ wird. Schlechthin alle Strukturzusammenhänge und Kontinuitäten verfallen diesem Schicksal. Denn der reine Wille, der außer der Zeit und absolut einfach ist, bricht wohl auf unbegreifliche Weise für Momente durch, aber nur Natürliches dauert und hat ein Gefüge [4]).

---

1) V, 184/5 (Grund unsres Glaubens).

2) IV, 204 (Sittenlehre).

3) IV, 142 (Sittenlehre).

4) Daß der individuelle Charakter, als Kontinuität und Struktur, von dieser Ethik nicht als Wert erfaßt werden kann, ist demnach nur ein Spezialfall der allgemeinen Schwierigkeit, freilich ein besonders wichtiger. Denn er räumt mit dem Begriff der intelligiblen Individualität auf, den er als logische Unmöglichkeit erkennt, sobald er sich auf das formallogisch abstrakte Wesen des einzigen ethischen Wertes besinnt. Die selbstverständlich immer wieder einsetzende Bemühung, Charakter, Persönlichkeit und ähnliche Werte höherer Struktur begrifflich

Das Korrelat zur Entwertung aller zeitlich-strukturellen Zusammenhänge bildet die reine Momentaneität und sporadische Art des Sittlichen. Die sittliche Handlung geht hervor aus einem absolut ersten, unerklärlichen, momentanen Eingreifen des reinen Willens. Dieser Eingriff gilt nur für die eine Handlung, er erzeugt keine kontinuierliche, beständige Sittlichkeit — eine solche gibt es nicht. Sondern Sittlichkeit ist ein beständiges Wiederansetzen des reinen Willens, enthält daher die Forderung immer en vedette zu sein (denn es kommen immer neue Lagen) und das Bewußtsein der Pflicht immer aufs Neue in sich wachzurufen. „Niemand ist seiner Moralität ohne fortgesetzte Anstrengung einen Augenblick sicher. Kein Mensch wird im Guten bestätigt“ [1]). Die Unbegreiflichkeit dieser mit einander garnicht zusammenhängenden momentanen Entschließung verführt Fichte zu Gedankengängen, in deren Seltsamkeiten und Inkonsequenzen die Hoffnungslosigkeit des Problems zum Ausdruck kommt. Wie sich zum erstenmal aus dem kausalen Fluß des Empirisch-Seelischen und seiner natürlichen Trägheit der gute Wille erheben könne, das erklärt er durch Einwirkung der „Muster“, die die positiven Religionen aufstellen, „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken“ [2]). In wirkliche Verwicklungen bringt ihn die Frage, ob nicht doch Garantien für das Fortdauern des Entschlusses zum Guten gefunden werden können. Er konstruiert dazu eine Zwischenwissenschaft und moralische Kunstlehre (eine Paralelle zur Politik); die Asketik [3]). Diese Wissenschaft steht von Anfang an vor einer gründlichen Antinomie: der freie Wille, der sittliche Entschluß steht in keiner Kausalität und soll doch nach Regeln hervorgebracht werden, es gibt in ihm nur ein Entweder-oder, nicht ein Fortschreiten, und doch soll methodisch zu ihm hingeführt werden. Die Asketik bestimmt schließlich als ihren Gegenstand: die Mittel um den (einmal für immer gefaßten) Entschluß zur Pflicht stets in uns gegenwärtig zu halten und findet die Assoziationsgesetze als Hilfen der Sittlichkeit. Nur daß eben der Akt der Freiheit, durch welchen man das Bewußtsein der Pflicht in jedem Momente

---

einzufangen, sprengt die Voraussetzungen, macht also die latente Dialektik des Systems aktuell.

1) IV, 195.

2) IV, 205.

3) Nld. III, 119 ff. (Asketik, als Anhang zur Moral 1798).

klar erhält, selbst ein (absolut erster, unerklärlicher) sittlicher Akt ist — der entscheidende Einwand gegen das ganze in sich widerspruchsvolle Unternehmen der Asketik. Gleichheit der logischen Struktur und, wie vorgreifend behauptet sei, ein tiefer geistesgeschichtlicher Zusammenhang verbindet dieses Problem Fichtes mit den praktisch-sittlichen Problemen der Mystiker und des klassischen Protestantismus. Auch da ist die Lage so, daß ein über alle psychische Kausalität erhabener, aus der Transcendenz stammender Erfolg (die Vereinigung mit Gott, das Bewußtsein der Gnade, die Sicherheit auserwählt zu sein) durch ein methodisches Leben, durch psychisches Training erreicht, erzwungen oder doch befördert werden soll. Religiöse Erfahrung und Genialität des mystischen Erlebens verdecken zeitweise die Schwierigkeiten der Theorie, die doch immer wieder hervortreten, Sektenbildungen oder Änderungen der Lehre erzeugend. Nennt nun Fichte die innere Arbeit, die das Bewußtsein der Pflicht wachhalten soll, Gebet und die Moralität Seelenheil, so sehen wir den Prozeß, der ein religiöses Problem, unter Beibehaltung der logischen Struktur, zu einem moralischen macht, gewissermaßen auf dem Wege und erkennen die Dialektik, die wir in Fichtes Philosophie wirken sehen, als ein Erbstück nicht nur des reinen Moralismus sondern des ganzen transcendenten Dualismus, dessen eine Phase jener ist.

Diese Dialektik muß sich auf ihre letzte Formel bringen lassen, wenn nach den Prinzipien gefragt wird, durch die der reine Moralismus die sporadisch in die Erscheinung tretenden Akte von Sittlichkeit zu der idealen Einheit zusammenschließt, die sie ihrer transcendentalen Herkunft nach im Grunde sein müssen. Das Materiale legt den reinen Willen nicht nur in die Zeitlichkeit sondern auch in die Vielheit empirischer Individuen auseinander, und wie jene Differenzierung das unlösbare Problem des individuellen sittlichen Charakters, so gibt diese die Probleme der sittlichen Gemeinschaften und des Ganzen der Sittlichkeit auf. Kant hat diese Fragen bereits gestellt, und wenn er sie auch scheinbar nur dazu benutzt, um allerlei christlich-theologische Angelegenheiten zu ordnen, seine Lösung ist doch im wesentlichen die notwendige Lösung des reinen Moralismus. Freiheit versetzt uns in eine „intelligible Ordnung der Dinge“, in eine „Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“, in ein „Reich aus lauter Willen“, — also in eine Gemeinschaft, die von den realen,

materialbestimmten Beziehungen, in die wir sozial verwoben sind, toto genere verschieden ist. Was Fichtes Begriff eines Reiches der reinen Willen in der ersten Periode seines Philosophierens anlangt, so muß man bedenken, daß die Reihe der Schriften, welche die Wissenschaftslehre zum vollständigen System der neuen Philosophie determinieren sollten, mit der Sittenlehre von 1798 abreißt, und daß die Religionslehre, die wie Rechtsphilosophie und Ethik der „Grundlage" folgen sollten, aus äußeren Gründen nicht geschrieben wurde. „Die höchste Synthesis ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus" (Brief an Schelling vom 31. Mai 1801). So sind wir auf halb populäre, ad hoc verfaßte oder apologetische Gelegenheitsschriften und auf Werke der Übergangszeit, also darauf angewiesen, eine ansetzende Systembildung, weil sie logisch notwendig ist, aus der viel komplizierter geschichteten, zudem in Bewegung befindlichen Gedankenwelt, die wir wirklich vorfinden, herauszulösen.

Es muß festgehalten und aufs neue betont werden, daß die Prinzipien der Erkenntnis und die sittliche Aufgabe von der Wissenschaftslehre ohne den Begriff des Individuums, rein vom Begriff des Ich aus festzulegen sind und festgelegt worden sind. Erst die relativ niedrigere Sphäre der Rechtsphilosophie braucht und leistet die Deduktion des Individuums aus dem absoluten Ich und die Konstruktion der realen Gemeinschaften zwischen den Individuen. Und wenn sich auch die Rechtsphilosophie im geschlossenen Handelsstaat zu einem ethisch höchst bedeutsamen Sozialismus erhebt, dies ihr letztes Wort ist längst nicht das letzte Wort, das die Ethik über die Synthesis der individuellen Sittlichkeiten zu sagen hat. Denn für sie steht es so: Mein sittlicher Wille ist über meine Individualität hoch erhaben, ich will nicht meine Unabhängigkeit, sondern Unabhängigkeit der Vernunft überhaupt. So ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, das Individuum A, oder ob B oder C das Sittengesetz darstellt. Wenn es nur dargestellt wird, so ist mein Zweck erreicht, und mich hat es zum Objekt nur als eines der Werkzeuge seiner Realisation in der Willenwelt[1]). Das ist der Denkzusammenhang, aus dem allein sich für das System der Sittenlehre die Pflicht ergibt in Gesellschaft zu leben[2]) und mit den übrigen die „Kirche" d. h.

1) IV, 232 u. 237 (Sittenlehre).
2) IV, 234 „

die Vereinigung zu bilden, in der alle einander in ihrer Sittlichkeit befördern. Man darf sich nicht darüber täuschen, daß das nichts weniger als eine positive Wertung der Gemeinschaften bedeutet. Pointiert ausgedrückt: ich soll in Gemeinschaft leben, nicht weil mir die Andern und ihre Gemeinschaft wichtig, sondern weil sie mir ebenso unwichtig sind wie ich mir bin. Allein wichtig ist mir die Unabhängigkeit der Vernunft überhaupt, die nun einmal zunächst nur im gemeinsamen Streben der empirischen Individuen dargestellt werden kann. Aber das ist nicht die letzte Synthesis der Moralitäten. Wie die letzte Einheit der sittlichen Akte eines Individuums nach der Logik der Sittenlehre nicht der individuelle Charakter (weil er etwas material bestimmtes wäre), sondern jene ideale Reihe ist, die von materialer Gebundenheit zu absoluter Unabhängigkeit führt, so müssen hier die empirischen Gemeinschaftsbeziehungen draußen gelassen und die Akte und Aktreihen zu einer rein intelligiblen Synthesis vereinigt werden. Ihre Konstruktion ist in den Schriften aus der Zeit des Atheismusstreites enthalten. Alles Wollen muß einen Zweck und in der Realität und dem Weiterwirken dieses Zwecks Folgen haben, sonst wäre das Wollen sinnlos. Das sittliche Wollen ist davon nicht ausgenommen. Zwar als sittlich Handelnder sollst du schlechthin gehorchen, ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck; betrachtest du aber dein Handeln so denkst du notwendig eine Folge zur Moralität hinzu [1]). Aber diese notwendigen Folgen des reinen Willens können nicht empirische Wirkungen in der sinnlichen Welt sein. Denn was realiter aus meinem Handeln folgt, hängt nicht von mir sondern von dem unübersehbaren und um Sittlichkeit unbekümmerten Lauf der Welt ab; mein ist nur der Entschluß, der Erfolg sein. Selbst die höchsten Zwecke: die Veredelung der Gesellschaft, der Fortschritt des Menschengeschlechts, die Errichtung des Vernunftstaates, der Sieg des Guten auf der Erde (alles dasjenige, was die material gebundene Philosophie als die Bestimmung unseres Geschlechts aufstellt) [2]), ist nicht letzte Synthesis in den Augen der Sittenlehre, wenn sie das reine Reich des Zweckes sucht. Jene Dinge soll ich natürlich wollen, aber sie sind, wie alle irdischen Zwecke, Abgeleitetes aus Höherem, Durchgangsstadium auf dem Wege zur absoluten Unabhängigkeit;

1) V, 392 (Privatschreiben) u. II, 284, 286 (Bestimmung des Menschen).
2) Z. B. VI, 314 ff., 324 f. (Bestimmung des Gelehrten).

und zudem sind sie, wenn es gelänge sie in die Realität einzuführen, nicht unser Werk, denn sie unterstehen der Kausalität der Naturkräfte. Vielmehr müssen die Folgen, die ich als den Sinn meiner pflichtmäßigen Handlungen fordere, rein als Folgen der Gesinnung, und der Zusammenhang, der sich aus ihnen erbaut, als eine zweite Wirklichkeit mit einer zweiten Kausalität gedacht werden. Ich postuliere, das ist Religion, eine Welt, in der kein guter Entschluß verloren geht, und in der, weil kein eigengesetzliches Material die Wirkungen verfälscht, aus Gutem nur Gutes hervorgehen kann. Im religiösen Erlebnis, das sich aus tugendhafter Gesinnung von selbst erzeugt, geht dem gläubigen Gemüt diese Welt und ihre Gesetzlichkeit als unmittelbare Gewißheit auf. „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung und du wirst Gott erkennen“ [1]). Dem Philosophen freilich ist aufgegeben, sie begrifflich zu formulieren, aus dem Wesen der Vernunft zu deduzieren und ihren Ort im System zu finden. Ihr Ort im System ist gefunden: sie ist der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot. Die Arbeit ihre begriffliche Formulierung zu finden macht, wie man weiß, den philosophisch-systematischen Gehalt und das Erquickliche in der Unerquicklichkeit des Atheismusstreites aus. Die moralische Weltordnung, diese unmittelbare Realität für das gläubige Gemüt, kann vom Begriff nicht als seiend gesetzt werden, denn für die Wissenschaftslehre ist alles Sein notwendig ein sinnliches (sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab); ein seiender Gott wäre also für sie eine räumlich existierende Substanz. Vielmehr muß aus den Begriffen Sein Gesetz Prinzip Welt Ordnung Gott, sollen sie für die Erkenntnis dieser Synthesis taugen, alle Bedeutung eines toten, ruhenden, stehenden genommen werden. Die moralische Ordnung ist tätiges Ordnen, ordo ordinans [2]). Jede sittliche Handlung gliedert uns in diese lebendige Wirklichkeit ein, und die Philosophie faßt blos die Fülle dieser realen Beziehungen zum Begriff der moralischen Ordnung zusammen [3]). Aber diese Ordnung wird doch nicht erst durch Gutestun hergestellt sondern ist ein unabhängig von unserm Handeln gültiger Zusammenhang, der uns und unsere Taten auf-

1) V, 210 (Appellation) V, 359 (Rückerinnerungen usw.).
2) V, 381 ff. (Privatschreiben).
3) V, 208 ff. u. 360 ff.

nimmt und auf den wir rechnen, wie der Säemann auf die Ordnung der Natur rechnet, die den Samen aufgehen lassen wird. Wie freilich diese zweite Natur und die Kausalität des reinen Willens in ihr näher zu denken sei, das zu begreifen mühen sich abwechselnd Begriff und anschauliche Schilderung ab[1]). — Sie bestimmen sie etwa als einen allumfassenden Willen, der das geistige Band zwischen allen Willen ausmacht und auf den alle, als Vernunft auf Vernunft, unverfälscht ihre Wirkung ausüben. Jedenfalls gehört ihr der Wille nicht als materialbestimmtes Wollen sondern als reiner Entschluß an: sie ist eine Sphäre ohne ein Material der Pflicht, eine intelligible, zeitlose, stets gegenwärtige Welt.

So kennt die Wissenschaftslehre allerdings umfassendere Zusammenhänge als die isolierten Phänomene des Pflichtbewußtseins. Allein in diesen Zusammenhängen liefert sie keine Konstruktionen der konkreten Ganzheiten der sittlichen Wirklichkeit sondern baut eine neue Welt aus lauter intelligiblen Tatsachen auf. Und es bleibt dabei, daß die Sittenlehre alle Kontinuitäten der sittlichen Welt draußen läßt, bestenfalls durch Kompromisse von ihnen Notiz nimmt, konsequenterweise aber gegen sie als materialbestimmte Gebilde völlig gleichgültig ist. Zu behaupten und zu beweisen, daß diese kühne Negation riesiger Werttatsächlichkeiten nicht bloß von Fichtes Philosophie, auch nicht bloß vom reinen Moralismus, sondern von dem Denk- und Lebenssystem, dessen Phasen beide sind, vollzogen wird, wäre eine weitläufige Angelegenheit und hieße das Problem einer Genealogie und Dialektik des reinen Moralismus in Angriff nehmen. So kann hier nur mit aller Reserve der schon erwähnte Zusammenhang noch einmal angedeutet werden, daß in der mystisch-subjektivistischen Wendung der antiken Philosophie, vor allem aber im Christentum das gläubig-sichere oder ekstatische Wahrnehmen eines Transcendenten in der eigenen Seele zum entscheidenden Erlebnis wird; daß das neue Lebenssystem nur in einigen genialen Mystikern rein religiös bleibt, sonst aber auf vielen Wegen (besonders zu Beginn der Neuzeit) aus einer Religion zu einer Moral wird (wie z. B. die Herleitung der bürgerlichen Berufsethik aus dem Protestantismus der Reformationszeit durch Max Weber unternommen werden konnte), daß aber in allen Wandlungen die logische

1) II, 282 ff. (Bestimmung des Menschen).

Struktur des Systems und seine immanente Dialektik erhalten bleibt, weil immer dieselbe Unbegreiflichkeit (wie das Transcendente unmittelbar in die Zeit eingehen könne), immer derselbe Radikalismus des Wertens und Entwertens, immer dieselbe Unmöglichkeit, die realen Lebenszusammenhänge gelten zu lassen, obwaltet. Friedrich Nietzsche, der den Haß als Motiv in der Geschichte der Theorien entdeckt hat, hat, selbst mit den Augen des Hasses, den tiefen Zusammenhang zwischen allen Weltanschauungen mit einer Hinterwelt aufs schärfste gesehen. Das Christentum gewöhnt die Menschheit an den „abergläubischen Begriff der Seele", an die unsterbliche Seele, die „eigentlich ganz wo anders zuhause ist und nun zufällig in diese oder jene Umstände, ins Irdische, gleichsam hineingefallen ist"; sie macht das Individuum transcendent, „macht ihm den Größenwahn beinahe zur Pflicht", „löst es heraus aus Volk, Staat, Kulturgemeinschaft, Gerichtsbarkeit", „schließt es durch eine Art Gefühlsidiosynkrasie ab". Die Moral aber erhält sowohl die „Verselbstungsperspektive" wie die „Gleichberechtigung aller vor dem Ideal" wie „den bösen Blick für das Wirkliche" aufrecht, und es gibt noch immer „lauter unsinnig wichtige Seelen, mit entsetzlicher Angst um sich selbst gedreht" ..... Alles krampfhafte Formeln für unleugbare Tatsächlichkeiten, die in dem gedanklichen Prozeß, den wir innerhalb der Fichteschen Philosophie verfolgen, das Treibende sind. —

Die Weiterentwicklung der Fichte'schen Sittenlehre rein immanent moralphilosopisch erklären zu wollen (wozu bisher der Grund gelegt wurde), ist natürlich eine Unmöglichkeit, so berechtigt es auch nach dem ganzen Charakter des Fichte'schen Denkens erscheinen muß, die praktisch-philosophischen Probleme zunächst einmal als die weitertreibenden anzusetzen. In Wirklichkeit bewegt sich, wenn sich ein philosophisches System ändert, das ganze System, und diese lebendige Dynamik von der Entwicklung eines einzigen Problemes aus zu erklären, würde denselben methodologischen Fehler einschließen, den etwa der historische Materialismus enthält. In unserm Falle kommt hinzu, daß die in Rede stehende Wandlung chronologisch zuerst in der Wissenschaftslehre nachweisbar ist, dann in halbpopulären Kultur- und religionsphilosophischen Schriften durchgeführt wird und erst zuletzt die systematische Ethik ergreift. So ist der nächste Schritt, der von uns zu tun ist, zugleich durch den Stand der Quellen und durch die Natur des Problems gefordert. Es muß festgestellt werden: in-

wiefern die neue Wissenschaftslehre eine neue Ethik mit sich bringt und inwieweit diese Antriebe, die gewissermaßen von oben kommen, mit den Antrieben von innen in einer Richtung wirken.

Diese Feststellung ist nicht leicht. Man weiß, daß die Historiker der Philosophie nicht einig sind, ob mit der Wissenschaftslehre von 1801 wirklich ein neues System einsetzt, oder ob sich bloß innerhalb des alten einige Accentverschiebungen vollziehen. Zudem verschwinden nicht einfach die alten Lehren, sondern sie dauern innerhalb und unterhalb der neuen fort, bereichern das entstehende System, komplizieren es aber auch und erzeugen Widersprüche oder laden doch die neuen Begriffe so mit Schwierigkeiten, daß hier durchaus schematisiert werden muß, soll ein formulierbares Neues aus dem Alten überhaupt herausgehoben werden. Schematisch läßt sich die Wandlung so ausdrücken, daß eine unaufhaltsam ins Metaphysische gehende Tendenz (gleichsam ein neuplatonisches Schicksal) das Fichte'sche Denken zu immer höher gelegenen Ansatzpunkten der Deduktion hinauftreibt und über dem System der abstrakt-allgemeinen Notwendigkeiten der Vernunft die konkrete Allgemeinheit der vollendeten Wissenstotalität, über dem teleologischen Zusammenhang des Wissens einen metaphysisch-realen Zusammenhang des Seins erschafft[1]). Der formallogische Wandel des Allgemeinheitsbegriffes (an Stelle der abstrakten Allgemeinheit der transcendentalen Form tritt die konkrete Totalität der das einzelne als Teil enthaltenden Idee) entspricht auf das vollkommenste dem Fortgang der Wissenschaftslehre von transcendental-philosophischen Deduktionen zu bald spinozistischer bald emanatistischer metaphysischer Systematik[2]). In die nähere begriffliche Bestimmung des metaphysischen Absoluten, das jetzt an die Spitze des Systems tritt, geht freilich die ganze idealistische Begriffsbildung der früheren Wissenschaftslehre ein und scheidet die entstehende Metaphysik von allem Spinozismus. Das Absolute ist durchaus kein Sein oder darf doch nur mit allem Vorbehalt so genannt werden, weil dieser Begriff für den Existenzcharakter der sinnlich-empirisch-materiellen Welt

1) Diese Hypostasierung des Ganzen des Wissens zur metaphysischen Realität ist prinzipiell ausgesprochen z. B. II, 105 ff.: Aber es wäre natürlich Willkür, ein Philosophem, das den Kern aller Schriften dieser Periode bildet durch einzelne Citate zu belegen.

2) Diese Entsprechung nachzuweisen ist das Thema des Lask'schen Buches über Fichtes Idealismus und die Geschichte.

festgelegt ist. Es ist „Sein" nicht als Objekt irgend eines Wissens, sondern als Möglichkeit und Ursprung alles Wissens. Es ist „ewig aus sich selbst quellendes Leben und Grundsein seiner selbst" [1]), jedenfalls unendliche Agilität, nicht zu stehendem Produkt verfestigt. Dies gegen Spinoza: „Das Substanzenmachen ist eine vis enertiae des Wissens. Die Wissenschaftslehre hat diese zu vernichten, um das Leben selbst vor dem Blick zu fördern" [2]).

Auch das weitere ist gegen Spinoza festzuhalten [3]), daß das Absolute (Gott) nicht gleich der Welt ist. Die Welt ist vielmehr bloßes Objekt, und der Übergang vom Absoluten zum Endlichen vollzieht sich nicht vermöge einer erkennbaren Notwendigkeit sondern wird vollzogen durch die formale Freiheit des Wissens: aus ihr geht die Vervielfältigung und Verendlichung des Absoluten zur Welt, als begleitende Grundform des Wissens, hervor. In diesem höchst idealistischen Sinne, durch Vermittlung der Freiheit, gilt der Satz, daß nur Gott ist und alles andere nur in der Erscheinung desselben und zufolge seiner ewigen Erscheinbarkeit existiert. Das Bewußtsein ist es, in dem das Absolute seine Verwandlung aus rein aktuellem, unmittelbarem und kräftigem „Dasein" zum qualitativ besonderten mannigfaltigen „Sein" der Welt erfährt [4]).

Trotz dieses idealistischen Einschlags steht die Metaphysik der Wissenschaftslehre natürlich zu guterletzt vor allen Schwierigkeiten des spezifischen Problems der Metaphysiker: wie das Verhältnis zwischen Metaphysischem und Empirischem sei, und wie das Absolute dazu komme sich zu verendlichen, sich zu äußern, zu erscheinen. Fast alle Gleichnisse und Begriffsbildungen, die die Geschichte der Metaphysik zur Lösung dieses Problems gefunden hat, kehren bei Fichte wider: Plato und der Neuplatonismus, die Mystik und Spinoza klingen an. Oft versinkt ihm die Realität des einzelnen in derjenigen der Totalität und der Prozeß des Sichäußerns des Absoluten wird so stark phänomenalisiert, daß die Welt aus einer Erscheinung zu bloßem Schein und das mannigfaltigkeiterzeugende Wissen zu einer Quelle der Täuschung wird: beides führt die Wissenschaftslehre an die Grenze des Eleatismus. Aber gegen diese Radikalisierung der universalistischen

1) NW. I, 74 (Tatsachen des Bewußtseins 1810).
2) NW. I, 75 „ „ „ „
3) Siehe etwa II, 86 ff. (Wissenschaftslehre von 1801).
4) V, 454 ff. (Anweisung).

Metaphysik streiten wiederum alte Gedanken der Wissenschaftslehre, die nicht aufgegeben sind sondern der neuen Form der Lehre dienstbar gemacht werden. Wie nämlich die qualitative Bestimmtheit des Wirklichen für Fichte von Anfang an rein faktisch, unableitbar, irrational, „transzendental zufällig" war, so ist jetzt, nachdem das transzendentalphilosophische Problem des Individuellen zum metaphysischen Endlichkeitsproblem geworden ist, das Verhältnis zwischen Absolutem und Empirischem, zwischen dem göttlichen Leben und seiner Äußerung zwar ihrem Daß nach begreiflich, ihrem Wie nach aber unbegreiflich, und das Individuelle bleibt so irrational wie zuvor [1]). Irrationalität für die deduktive Erkenntnis deutet sich aber in einem metaphysischen System gleichsam automatisch in eine gewisse reale Selbständigkeit des Unableitbaren um: so gibt jene transzendentalphilosophische Überzeugung aus der ersten Phase seines Systems Fichte die Handhabe, in dessen letzter Phase dem Individuellen und Materialbestimmten eine metaphysische Wirklichkeit und Wertigkeit zuzuerkennen, die für alle aus dem alten Begriff des Materials der Pflicht entwickelten Probleme neue Lösungen bereitstellt.

Denn nachdem über die neue Form der Wissenschaftslehre in ihrer logischen Struktur dieses Allgemeine vorausgeschickt worden ist, kann bewiesen werden: daß sie eine Metaphysik der Sittlichkeit und zwar einer Sittlichkeit, die über den reinen Moralismus energisch hinausweist, mit sich führt. Es sei noch einmal an das entscheidende idealistische Zwischenglied in Fichtes Metaphysik, die formale Freiheit des Wissens, erinnert. Das absolute Sein äußert sich zunächst in der Form des Wissens, des Bewußtseins; und die materielle Welt ist wiederum bloße Erscheinung für das Bewußtsein, vom Wissen hingeschautes Nichtich, also Phänomen im zweiten Grade. Das Ganze ist ein dreistufiges System metaphysischer Dignitäten, und das Wissen allein steht zum Absoluten, als seine unmittelbare Äußerung in direkter Beziehung. „Nur in der Form der Freiheit (des Bewußtseins) ist Gott sichtbar — — wie er überhaupt sichtbar ist: im Bild, im Gesicht" [2]). Daß Gott sich in einem Sein äußere, ist antike Philosophie, daß er sich in der Freiheit äußere, Wissenschaftslehre [3]). Der ideale Entwicklungsprozeß des Bewußtseins, den die Wissen-

1) Siehe dazu Lask 185.
2) Staatslehre 520.
3) Ebda.

schaftslehre genetisch konstruiert, ist zugleich der Prozeß des Erscheinens und der „Selbstdurchdringung" Gottes. Und zwar ist Bewußtsein notwendig individuelles Bewußtsein. Das Absolute geht also um des Prozesses seiner Selbstdurchdringung willen notwendig in die Form einer Mehrheit von Individuen ein, es gibt ein Wissen Gottes von sich selbst nur innerhalb der menschlichen Intelligenzen. So ist „die Individuenwelt das einzig Wahre und Wirkliche an der Natur, und mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Geschichte der Natur geschlossen und zu Ende" [1]). Die materielle Welt ist Tat des individuierten Bewußtseins und hat mit dem Absoluten nichts zu schaffen; aber sich in Bewußtseinen zu individuieren ist Tat des Absoluten; „das Menschengeschlecht ist allein da".

Warum es kein unindividuelles Bewußtsein und warum es nicht bloß ein Individuum sondern eine Mehrheit von Individuen gebe, mit diesem Problem hat es ja die Wissenschaftslehre von Anfang an zu tun gehabt. Sie nannte das die Deduktion der anderen Iche und leistete sie in der Rechtsphilosophie [2]), indem sie das Vorhandensein eines Ichs außer dem Ich als Bedingung der Ichheit überhaupt (in demselben Sinne wie etwa die Sinnenwelt) deduzierte. Freilich gelang damals nur die Deduktion eines andern Ichs und, näher zugesehen, war der Gegenstand der Wissenschaftslehre in ihren prinzipiellen Partien nicht die Ich-Individualität, sondern das „Ich überhaupt". Anders jetzt. Jene Deduktion ist charakteristischer Weise aus der Rechtsphilosophie in die Metaphysik der Sittlichkeit herübergenommen, zudem erweitert und metaphysisch vertieft worden. Einheit, so argumentieren die Tatsachen des Bewußtseins von 1813 [3]), ist letztes Ziel der Vernunft, darf also nicht von Anfang an real sein: so erscheint das Absolute, wenn es sich zu Wirklichem (und zwar zu Bewußtsein) veräußert, nicht als Einheit eines Bewußtseins (es gibt kein universelles Ich, diese Stufe überspringt das Absolute gewissermaßen), sondern durchaus als Mannigfaltigkeit, also als Gemeinde von Ichen. Die vertiefteste Form der Lehre von der Individuation ist dies: das Absolute, das unendliches Leben und unendliche Kraft ist, muß deshalb in individueller Form erscheinen, weil es zu einer

1) II, 665 (Tatsachen des Bewußtseins v. 1810).
2) III, 30 ff. (Naturrecht).
3) NW. I, 517 ff., 545 ff.

wirklichen Äußerung seiner Kraft kommen will. Denn Handeln heißt Fortgang der Kraft von Leistung zu Leistung, also Ausgang von einem bestimmten Ansatzpunkt aus. Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Prinzip: um praktisch sein zu können, kontrahiert sich das Absolute in individuellen Punkten von Kraft[1]). Nun aber ist das Absolute unendliches und unerschöpfliches Leben, der Prozeß seines Erscheinens muß also eine unendliche Produktion von Ichen sein. Damit hat sowohl die Tatsache der Individuation wie die unendliche Vielheit der Individuen, mit beidem aber das Menschengeschlecht, „das allein da ist", seinen Ort im metaphysischen System erhalten.

Daß ich in mir ein Metaphysisches habe und erfasse, ist für die Wissenschaftslehre keine neue Erkenntnis. Aber daß dieses Metaphysische gegen die persönliche Individualität, die ich bin, keineswegs gleichgültig ist, auch nicht bloß sein Material an mir hat, sondern daß es in mir und den anderen Ichen, jedenfalls also wesentlich und ausschließlich in Individualitäten seine Existenz hat und daß nicht ein einschränkendes und verfälschendes Material sondern seine eigene Produktivität uns als Individualitäten aus ihm hervorgehen ließ, — das ist die neue und, wie man sofort sieht, für die aufgewiesenen ethischen Probleme entscheidende Lehre. Ich bereite den neuen Begriff des Materials der Pflicht vor, indem ich seinen Korrelatbegriff (den Begriff des reinen Willens, der reinen Sittlichkeit) in der neuen Form entwickle.

Als Gottes direkte Äußerung und „absolute Sichtbarkeit" ist das Bewußtsein lautere Lebendigkeit: nur in Lebendigkeit kann das absolute Leben erscheinen. „Ein Schauspiel ist es von freier Tätigkeit und Kraftäußerung, bloß und lediglich damit Kraft erscheine und Freiheit als Freiheit sichtbar werde"[2]). Wir fragen nun, ob dieses Schauspiel noch einen Zweck habe außer dem, daß es als Ganzes Bild des Absoluten ist, und ob im Bewußtsein eine Struktur zu finden sei. Dazu ist zu erinnern, daß der lebendige Fluß der Bewußtseinswelt nicht das absolute Leben selbst, sondern nur seine Veräußerung zum Bilde ist. Zeitlichkeit, Aktualität und Werden sind Bestimmtheiten des empirischen „Lebens", das absolute „Leben" ist über ihnen wie über aller Bestimmtheit und wird, da doch nur mit Worten von ihm geredet werden kann,

1) II, 639 ff. (Tatsachen des Bewußtseins 1810).
2) II, 665.

in den mystischen Schriften als Leben, Liebe oder Seligkeit, in den philosophischen (mit Vorbehalt und im Gegensatz zu dem Fluß des Empirisch-Seelischen) als Sein bezeichnet. Die Struktur des Bewußtseins ist also so, daß es als Werden erscheint, daß aber ein Sein diesem Werden zugrunde liegt. Man sieht, daß diese Konstellation rein formal betrachtet dem Verhältnis zwischen dem reinen Willen und dem empirischen Charakter wie es sich in der Sittenlehre von 1798 ergab, nicht unähnlich ist. Wie dort so erzeugt hier das dem Werden zugrunde liegende metaphysische Sein als seine Synthesis mit dem Empirischen das Phänomen des nach einem Ziele gerichteten Werdens, den Erlebnischarakter des Sollens, die Tatsache der Sittlichkeit. So sind wir im sittlichen Handeln Gott am nächsten und am meisten aus Erscheinungswesen zu unserer metaphysischen Wesentlichkeit erhoben, Sittlichkeit ist, wie zuvor, die Substanz unseres Lebens und konstituiert wie unsern Wert so unser Sein.

Nun aber zeigt sich, wie wichtig (bei aller formalen Ähnlichkeit der Begriffsbildungen von früher und von jetzt) in der neuen Metaphysik der neue Gedanke ist, daß das Absolute übergreifendes Ganzes, nicht mehr abstrakte Form ist und die Individuationen als seine wesentlichen Erzeugnisse und Glieder umschließt. Der Prozeß, vermöge dessen das Absolute sich zu selbstbewußten Individuen kontrahiert, vollzieht sich nämlich in der ganzen Breite und Tiefe des Bewußtseins und seiner metaphysischen Grundlage und ergreift daher auch die Substanz des Seelischen, die Sittlichkeit. Nicht nur das aktuelle Leben, das Erscheinung ist, auch das zugrunde liegende Sein, das die teleologisch-ethische Struktur erzeugt, untersteht dem Gesetz der Individuation: die Kontraktion des Absoluten auf Einheitspunkte von Kraft ist zugleich eine Kontraktion auf Einheitspunkte des Sollens[1]), und wie nicht ein universelles Bewußtsein sondern eine Unendlichkeit selbstbewußter Individualitäten Realität hat, so hat nicht ein Endzweck, sondern eine Unendlichkeit individueller Bestimmungen Geltung; das Absolute aber ist Urgrund und Totalität beider Unendlichkeiten. Das ist der Punkt, an dem das Fichte'sche System eine philosophische Erfassung der Individualität zu leisten fähig wird. Es ist zugleich der Punkt, an dem die neue Wissenschaftslehre in die neue Ethik

1) II, 663 (Tatsachen des Bewußtseins 1810).
NW. I, 520 „ „ „ 1813).

übergeht. Durch den Prozeß seines Erscheinens erleidet das Absolute eine zweifache Veränderung, durch die es aus dem Objekt der Metaphysik zum Objekt der Sittenlehre wird: es wird (durch seine Synthesis mit dem Werden) aus ruhendem Sein zum Endzweck des Werdens und (durch das Gesetz der Individuation) aus einheitlichem Zweck zur Mannigfaltigkeit individueller Aufgaben — das aber ist das Phänomen der sittlichen Welt.

III. Die Sittenlehre von 1812.

Das System der Sittenlehre von 1812 ist nur äußerlich ein weniger systematisches Werk als das System der Sittenlehre von 1798. Es ermangelt natürlich, weil es nicht vollständig ausgearbeitet ist, der letzten Formung, aber es ist reich an ganz gereiften Formulierungen. Es zeigt nicht die strenge und komplizierte äußere Systematik der ersten Sittenlehre, die in Lehrsätzen und Beweisen aufgebaut ist, aber dieselbe Energie, einen rascheren Gang und die gleiche innere Gegliedertheit des Denkens. Auch ist es, wie bereits vorläufig gezeigt werden konnte, mit dem philosophischen Gesamtsystem ebenso vollkommen in Einklang und durch dessen allgemeinste Prinzipien ebenso notwendig bedingt, wie die frühere Sittenlehre die innerlich notwendige Ethik der früheren Wissenschaftslehre ist. Und da zudem die Gedanken, auf die es uns ankommen wird, zwar ihren systematischen Ort in der Sittenlehre haben, aber auch in allen andern Schriften der gleichen Zeit auftreten oder doch vorausgesetzt sind, so gibt es keinen Grund, die nachgelassene Sittenlehre nicht als vollwertige Quelle gelten zu lassen. Daß sie nicht gedruckt worden ist, soll (wie man Fichte kennt) kein Einwand gegen die Schrift sondern gegen das Zeitalter sein.

Wir gehen, wie im ersten Teile, nicht einfach dem Gedankengang des Systems nach, sondern gruppieren wiederum seine Deduktion um das Problem des „Materials der Pflicht“ und um die daraus erwachsenden Probleme der sittlichen Kontinuitäten (Charakter, Gemeinschaft, Geschichte), die das alte System ungelöst ließ. Weil nun die idealistische Konstruktion der Materie ebenso wie der Primat des praktischen Ich vor dem theoretischen aus der alten Wissenschaftslehre in die neue durchaus übernommen, nur eben metaphysisch überbaut worden ist, so bleibt für die materielle Welt der alte Begriff des Materials der Pflicht in voller Geltung. Metaphysisch gesehen ist die Natur die letzte Sphäre

des sich emanatistisch äußernden Absoluten, Erscheinung des Bewußtseins das selbst bloß Erscheinung ist, äußerste Äußerlichkeit. Ethisch gesehen (denn der metaphysische Stufengang ist infolge des Primats der praktischen Vernunft zugleich ein Stufengang von Bedingungen der Sittlichkeit, das ganze System ein ethischer Pantheismus) ist die Natur niedrigste und leerste Bedingung der Sittlichkeit, bloße „Ersichtlichkeit" und „Vorstellbarkeit" der Freiheit[1]), notwendige empirische Hülle des Übersinnlichen der Sittlichkeit[2]), Sphäre, auf die die Freiheit ihre Wirkungen aufträgt und nur um ihrer Bildbarkeit willen gesetzt, Material der Pflicht im alten Sinne. Freilich kündigt sich schon hier in dem ethischen Begriff der materiellen Welt die Wandlung an: die empirische Natur ist nicht bloß Natur, viel Übersinnliches ist durch Bildung, Gesetzgebung, Wissenschaft, Religion in sie eingetreten und „die Naturentwicklung immer mehr zu durchdringen mit dem übersinnlichen Weltgesetze und sie ganz unter dasselbe gefangen zu nehmen ist der Zweck unseres Daseins als Gattung"[3]). Gesellt sich nun dazu der Gedanke, daß die jeweilige Gestaltung der Natur für den weiterschaffenden sittlichen Willen Grundlage seiner Arbeit und so jede produktive sittliche Leistung dadurch bedingt ist, daß die Erde durch die bisherige Geschichte das heutige Gepräge erhalten hat[4]), so ist die Natur aus der bloßen leeren Möglichkeit der Sittlichkeit zum werterfüllten Träger des sittlichen Fortschritts, das Material der Pflicht zum objektiven Geist geworden. Wie aber diese eminent historische Wendung genetisch-begrifflich zustandekommt, kann nur durch Aufzeigung der Entwicklung verstanden werden, die sich ganz im Innern des Begriffs Material der Pflicht und zuletzt im Begriff der Sittlichkeit überhaupt vollzogen hat.

Material der Pflicht, das ist für das System der Sittenlehre von 1798 nur eine Nuance des Begriffs Materiale der Pflicht. Das heißt: alles Materialbestimmte des sittlichen Aktes hat mit dessen Sittlichkeit zu innerst nichts zu tun, ist logisch notwendige aber wertmäßig indifferente Bedingung ihres Erscheinens in der Empirie, ist nicht ihr Constituens, sondern ihr Material. Das Sitt-

1) Staatsl. 385.
2) NW. I, 511 (Tatsachen des Bewußtseins 1813).
II, 617 ff. „ „ „ 1810).
3) NW. I, 502/3.
4) NW. III, 154 (Bestimmung des Gelehrten).

liche ist nur eines und ist, logisch gesehen, reine Form. Die Begriffspaare sittlich-außersittlich und formal-material decken sich. Alles Materialbestimmte und so alles Individuellgeformte kann Sittlichkeit enthalten, aber gerade seine Individualität entstammt prinzipiell nicht der sittlichen Sphäre sondern dem Außersittlichen, das durch Einschränkung Individualität erzeugt. Diese Coinzidenz von Material und Außersittlich gilt jetzt nicht mehr, das ist das Entscheidende. Denn jetzt steht es so: ein für die Wirklichkeit aller Grade geltendes Gesetz der Individuation prägt das Absolute, sobald es überhaupt aus seiner unfaßbaren Transzendenz heraustritt, zu lauter individuellen Gestaltungen um, die den Grund ihrer Existenz nicht in einschränkenden Einflüssen heterogener Sphären, sondern in der Schöpferkraft des Absoluten selbst haben. Sittlichkeit ist wie zuvor ein Fremdling in der natürlichen Welt; aber sie ragt nicht mehr als die immer gleiche Form des reinen Willens, sondern in der vielfältigen und gegliederten Gestalt individueller sittlicher Bestimmungen aus der Transzendenz in die Empirie herein. Denn das eigentlich Metaphysische im sittlichen Akt ist, wie die Metaphysik der Sittlichkeit aufwies, jenes Sein, das den phänomenologischen Charakter des Sollens hervorruft: ihm aber ist die individuelle Form bereits wesentlich. Freilich konzentrieren sich gerade in diesem Punkte die begrifflichen Schwierigkeiten. Wir kennen jenes Sein nur aus seiner Synthesis mit dem Werden, nur aus seinen Wirkungen im realen Erlebnis, und hier ist es selbstverständlich individuell bestimmt. Aber die Metaphysik will die erlebte Wirklichkeit genetisch konstruieren, muß also das Sein vor der Synthesis und sein Hervorgehen aus dem Absoluten begrifflich erfassen. Die Schwierigkeit der Situation erklärt den Wechsel der Ausdrücke und den ringenden, approximativen Stil aller Partien, die dieses Problem behandeln. Ob aber das im sittlichen Akt zugrunde liegende metaphysische Sein „Begriff", „Bestimmung", „Bild" oder (mit deutlicherer Annäherung an den phänomenalen Befund) „Gesicht", „Zweck", „Sollen", genannt wird: nie wird über seine individuelle Bestimmtheit ein Zweifel gelassen. Das Absolute spaltet sich a priori in eine Vielheit von überempirischen aber individuell bestimmten „Bildern": das ist die Welt, in der es am unmittelbarsten da ist. Es verteilt sich in dieser gespaltenen Form auf die Individuen, nimmt Besitz von ihnen und geht in ihnen, die bisher bloße Naturwesen waren, als ihr neuer, schlechthin übernatürlicher Wille, als der „individuelle Charakter

ihrer sittlichen Bestimmung" auf. Damit „setzt es sich in die Form des Bewußtseins" [1]). Bisher reines, ideales (wenn auch durchaus inhaltlich bestimmtes) Sein wird es nun: Vermögen des Wirkens, frei sich selbst bestimmende Kraft, kurz: reales sittliches Handeln. Das Ich andererseits wird, indem das ideale Sein des Bildes sich in ihm „absetzt", sittliche Individualität, es ist als Natur aufgehoben und lebt nur noch als Leben und Kraft des Begriffes: das „Soll" seiner individuellen Bestimmung macht den ganzen Sinn seines neuen Daseins aus. Also an der metaphysischen Herkunft des Sittlichen ist so streng wie nur möglich festgehalten: ein sittliches Ich ist Fleisch gewordene Vernunft, ein sittlicher Akt das Wirken des Absoluten in uns [2]). Aber nicht minder streng ist fixiert, daß der absolute Begriff, wie er im Individuum „lebt und erscheint", selbst schon eine materialbestimmte metaphysische Größe, eine strukturierte Individualität ist. So kommt es nun darauf an (und das eben macht die empirische Individualität sittlich), daß der absolute Begriff in ihr ganz erscheine. „Alle Erscheinungskraft dieses Begriffs muß wirklich und in der Tat erscheinen, ... dann ist die Erscheinung sittlich" [3]). Dasselbe vom empirischen Individuum aus gesehen: Sittlichkeit ist in einem Menschen realisiert, wenn das sinnliche Ich rein vernichtet und an seiner Stelle ein höheres, der Transzendenz entsammendes Individuelles zur Erscheinung gekommen ist, das „nur er sein kann und im Ganzen der Geisterwelt sein soll". Der kategorische Imperativ hat sich materialisiert und individualisiert, indem er sich metaphysisch konstruierte. „Wolle sein, was du sein sollst, sein kannst, bist" [4]) — in dieser Formel für die neue Sittlichkeit bezeichnet das „Sein" den durchaus individuellen Charakter der höheren Bestimmung, den in sich zu realisieren die spezifische Sittlichkeit dieses Individuums ist. Wie das Individuum als natürliches für die kausale Weltbetrachtung sich nicht ändern kann, so ist es auch „in der sittlichen Welt, seiner moralischen Bestimmung nach, ohne sein Zutun oder Bewußtsein schlechthin was es ist, und kann dieses nicht ändern: soll es auch nicht ändern, sondern nach dem Grundgesetz dieser Bestimmung mit Freiheit sich weiterbestimmen" [5]).

1) V, 531 (Anweisung) NW. I, 470 ff. (Tats. d. Bewußtseins 1813).
2) NW. III, 36 ff. (Sittenlehre von 1812).
3) NW. III, 43.
4) V, 533 (Anweisung).
5) II, 664 (Tats. d. Bewußtseins 1810).

Dieser intellegible Determinismus ist die notwendige Folge der universalistischen Metaphysik und des Gedankens einer individuellen sittlichen Bestimmung. Die Entstehung eines Individuums (als sittlicher Individualität) ist ein besonderes und durchaus bestimmtes „Dekret des sittlichen Geistes", der erst durch alle seine Dekrete sich vollkommen ausspricht.

Damit liegt im wesentlichen der gedankliche Prozeß zutage, der Fichtes Ethik von der Sittenlehre von 1798 zu der von 1812 führt, indem er aus der Tiefe der neuen Gesamtlehre die beiden Korrelatbegriffe des reinen Willens und des Materials der Pflicht so umwandelt, daß in jenen eine materiale Bestimmtheit, damit aber ins Materiale der Sittlichkeit eine ethische Relevanz eindringt. Daß nun diese Wandlung die prinzipiellen Begriffe gerade zur Erfassung der sittlichen Individualität und zur Konstruktion der realen Zusammenhänge der sittlichen Welt geeignet macht, kurz in einer Richtung läuft, die der Dialektik der ersten Phase genügt, zeigte sich bereits ungewollt und wird sich in einer neuen Stellung gegenüber allen Problemen der sittlichen Kontinuitäten systematisch zeigen. Was also Lask im Rahmen seiner formal-logischen Problemstellung als Fortschritt der Fichteschen Lehre zu einer „logischen Erfassung der Wertindividualität" sieht, erscheint hier als prinzipielle Wandlung der ethischen Grundbegriffe und (falls diese Theorie über den Zusammenhang der sittlichen Wirklichkeit und ihrer ethischen Konstruktion gewagt werden darf) als prinzipielle Wandlung der sittlichen Weltanschauung, als Individualisierung und Historisierung des moralischen Wertes, als eine Auflösung jener Dialektik, die dem reinen Moralismus immanent ist.

Indem wir uns von der prinzipiellen Konstruktion des ethischen Phänomens zu den abgeleiteten Problemen erst der sittlichen Persönlichkeit, dann der Gemeinschaft und Geschichte wenden, wenden wir uns zugleich, nach der Logik der neuen Sittenlehre, von der Metaphysik zur Phänomenologie der Sittlichkeit. Denn zwischen diesen beiden Teilen (oder Blickrichtungen) innerhalb ihres Gebietes unterscheidet die neuen Sittenlehre auf das Genaueste: die Einordnung der Sittlichkeit in den Erscheinungsprozeß des Absoluten macht ihr zur Pflicht, sich in jedem Moment bewußt zu sein, auf welcher Stufe dieses Prozesses sie ihr Objekt beobachtet. Und zwar macht die Tatsache der formalen Freiheit (das So-oder-auch-anders-Können) die klare Grenzscheide zwischen den beiden

Gebieten aus. Denn formale Freiheit hat nur in dem psychologischen, nicht in dem metaphysischen Dasein der Sittlichkeit, demnach nur in der Ethik als Erscheinungslehre, nicht in ihr als Seinslehre eine Stelle. Das Einfließen der „Bilder" in die individuierte Kraft (also die metaphysische Genesis der Sittlichkeit) vollzieht sich gewiß in einer Welt von Freiheit, d. h. oberhalb der Naturkausalität. Aber diese „absolute Freiheit" hat nichts mit jener formalen Freiheit oder Indifferenz zu tun, die eine bloße Erscheinungstatsache der Bewußtseinswelt, nicht im Sein sondern in der Sichtbarkeit des Seins begründet ist. Bisher trieben wir Theorie des Ich als eines Trägers des Begriffs, also Seinslehre. Unsere jetzigen Probleme führen uns in die Welt der Phänomene; wobei jedoch immer zu bedenken und als wesentlichster Erfolg des neuen Begriffs vom Material der Pflicht festzuhalten ist, daß die sittliche Individualität einen metaphysischen Kern hat und, wenn sie auch jetzt von uns nach ihrer Phänomenologie angesehen wird, als Individualität eine metaphysische Tatsache ist und bleibt. Folgendes ist nun Fichtes neue Lehre über die Individualität.

Das unsittliche Ich[1]) lebt ein träges, zerfließendes Leben ohne innere Einheit, ja ohne eigentlich Aktivität; es kehrt der Welt keine Spitze zu; seine Taten geschehen mehr als daß sie getan würden und sind „eine zerstreute, nach mancherlei Nichts ringende Geschäftigkeit und Vieltuerei"[2]). Einheit, Struktur und wirkliche Kraft kommt in dieses Leben erst hinein, wenn der Begriff von ihm Besitz ergreift. Durch ein ins Übersinnliche tragendes Erkenntnisvermögen, durch die „Sehe" erfaßt das Individuum den Begriff, aber es ist richtiger zu sagen, daß der Begriff das Individuum erfaßt. Der neue Wille (denn als gerichteter Wille greift der Begriff in die psychologische Welt ein) tritt nun nicht etwa in Wechselwirkung mit dem bisherigen Naturwillen oder lenkt oder beschränkt ihn bloß: er hebt ihn vielmehr gänzlich auf und wird zum souveränen, vollständigen, einzigen Lebensprinzip des Ich[3]). Daß diese Aufhebung der Natur und Umformung unseres Selbst zum Leben des Begriffs erfolge, kann keine Freiheit er-

1) Es ist für den Fichteschen Persönlichkeitsbegriff charakteristisch, daß er nicht als bloßer Strukturbegriff, sondern mit einer ethischen Wendung als Begriff der sittlichen oder der unsittlichen Persönlichkeit entwickelt wird. Darüber s. u.

2) NW. III, 59 (S. L.). NW. II, 160 (Bestimmung des Gelehrten). V, 494 (Anweisung).

3) NW. III, 86ff. (Sittenlehre von 1812).

zwingen. Es ist eine Wiedergeburt und so wenig ein Werk der Freiheit wie die erste Geburt[1]). Freiheit kann nur die Bedingungen der Wiedergeburt schaffen, indem sie sich von der Herrschaft des Naturtriebes losreißt: „Arbeite an dir, dann arbeitet an dir Gott“[2]). Unmöglich ist es nun für die begriffliche Analyse, den ganzen Gehalt der sittlichen Handlung, der sich durchaus nicht mehr in der Tendenz auf Selbständigkeit erschöpft sondern im Einführen eines neuen „Gesichts“ in die historische Wirklichkeit, in Produktivität besteht, zu erfassen. Soll er geschildert werden, so stellt sich das Bild des schaffenden Genies ein, in dem auch eine aus dem Übersinnlichen entstammende Schöpferkraft zum einzigen Affekt geworden ist und ein neues „wesenhaftes“ Ich inmitten des Natürlichen formt. Wie das geniale Tun enthält jeder sittliche Entschluß „Wesen“, ein „Neues, Erstes, wahrhaft Freies“ greift durch ihn in die Welt ein. Das setzt ihn gegen alles Handeln ab, das bloß der psychologischen Erscheinungswelt angehört. Von jedem sittlichen Tun gilt was von Pestalozzi gesagt wird: „Nicht er hat diesen Gedanken gedacht oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann“[3]).

Dieser metaphysische aber durchaus inhaltlich bestimmte Kern des Sittlichen ist das entscheidende Moment im Begriff der Individualität, der im Fichteschen System erst hier, und zwar ethisch gefärbt: als Begriff der sittlichen Individualität entwickelt werden kann. Der reine Moralismus kannte diesen Begriff nicht, durfte ihn nicht kennen: er kannte nur einzelne sittliche Akte. Sittlichkeit war für ihn ein beständiges Wiederansetzen des reinen Willens in diskreten Momenten, ein beständiges Vernichtetwerden und Wiederaufleben des natürlichen Ichs, ein fortwährendes Streben: das Verbindende und Dauernde war die „Indifferenz“ des freien Ich, das sich jederzeit nach allen Seiten entscheiden kann. Jetzt wird das Fortbestehen der formalen Freiheit geradezu zum Kriterium des noch nicht sittlichen Ich. „Kant hat die Sittlichkeit allerdings so beschrieben, und darin hat er Unrecht“[4]). Wenn der Begriff erst einmal vom Ich wirklich Besitz ergriffen hat, gibt es keine einzelnen sittlichen Akte mehr, sondern nur noch

1) NW. III, 41 (Sittenlehre von 1812).
2) NW. III, 58.
3) NW. III, 267 (Gespräche über Patriotismus).
4) NW. III, 62 (S.-L.)

einen „absolut einfachen Willen", der den Naturtrieb endgültig vernichtet hat und zum ewigen und zusammenhangenden Charakter geworden ist. „Es gibt keine sittlichen Handlungen oder dergleichen. Eine einzige Ausnahme von dem sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit noch nicht da ist"[1]). Der Wille schwankt nicht mehr „frei" zwischen Gut und Böse. Wer im einzelnen Fall noch wollen muß, ist nicht sittlich; für den Sittlichen ist Freiheit des Willens in die Notwendigkeit aufgegangen. Der Wille wird nicht mehr und ringt sich durch, er ist und herrscht. Selbst der phänomenologische Charakter des Sollens, der sich aus der Beziehung des reinen Willens auf die Natur ergab, verschwindet, weil keine Natur, die widerstehen könnte, mehr da ist. Das Individium lebt nicht mehr selbst, sondern in ihm lebt sein Endzweck; nicht als Sollen sondern als Wollen. Ganz prinzipiell gefaßt[2]): geht der Begriff in die zeitlich seelische Realität eines sittlichen Menschen ein, so muß er, da er ja doch einziges Prinzip dieser Realität werden soll, ihre ganze Zeit erfüllen. Das aber ergibt das Phänomen eines substanten, regelhaften, seienden Willens, und die Persönlichkeit kann definiert werden als „die Regel nach der sich in einem vorausgesetzten Punkte die Zeit füllt". Schleiermacher hatte gegen das System der Sittenlehre von 1798 eingewendet[3]), daß sich in ihm das Ich seiner Unabhängigkeit durch bloße Hinzufügung einer Handlung zur andern, durch Akkumulation unzusammenhängender moralischer Handlungen annähere. Das war ein Einwand, dem durch Gewinnung eines Persönlichkeitsbegriffes begegnet werden konnte. Die im Inneren des Begriffssystems sich vollziehende Wandlung leistete das und leistete mehr: die konstruierte nicht bloß die Persönlichkeit als Strukturbegriff, sondern nahm in ihrer Idee des individuellen Charakters der höheren Bestimmung das Moment der „Eigentümlichkeit" (das Schleiermacher in der ersten Sittenlehre natürlich ganz vermissen mußte) im System auf[4]).

1) NW. III, 55.

2) NW. III, 51 ff. (S.-L.).

3) Schleiermacher WW. III, 1, 31 ff.

4) Die neugewonnenen Begriffe wirken innerhalb des Fichteschen Systems weiter; dafür nur ein wichtiges Beispiel. Fichtes Lehre von der Unsterblichkeit erfährt seit 1810 eine bedeutende Wandlung, im wesentlichen von dem neuen Persönlichkeitsbegriff aus. Vorher argumentiert Fichte für universelle Unsterblichkeit, indem er entweder, wie Kant, von der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe auf unendliche Existenz schließt oder, später, die Individuen als ursprüng-

Einfache logische Überlegungen zeigen nun, wie eine Philosophie, die das Individuelle erfaßt, zugleich fähig und getrieben ist die konkreten Zusammenhänge des Individuellen, also Gemeinschaft und Geschichte, einzubegreifen. Solange nämlich die Begriffsbildung auf allgemeine Begriffe aus ist, bleibt ihr nicht nur das einzelne Individuum, in dem sie einen bloßen Verwirklichungsfall der abstrakt-allgemeinen Form zu sehen hat, sondern auch der konkrete Zusammenhang der Individuen unerfaßbar. Sie löst ja gerade das Einzelne aus den realen Totalitäten, deren Teil es ist, heraus, um es in die idealen Totalitäten aufzunehmen, die der Gegenstand ihrer abstrakt-allgemeinen Begriffe sind. Jede individualisierende Begriffsbildung dagegen muß finden: daß der individuelle Gegenstand, den sie zu erfassen strebt, nicht erfaßt werden kann, ohne seine (ihm als Individuum eigentümlichen) Beziehungen zu anderen Individuen und seine Stellung in dem konkreten Ganzen, das ihn enthält, mitzuerfassen. Die Einbezogenheit des Individuums in konkrete Totalitäten gehört zu seiner Individualität, und die konkreten Totalitäten selbst sind (formallogisch) Individuen — dies beides treibt die individualisierende Begriffsbildung und treibt Fichte in dieser Phase seiner Philosophie notwendig zu den Problemen von Gemeinschaft und Geschichte. Der historisch Zurückschauende weiß, wie sehr Fichte in den Bemühungen um diese Probleme mit dem stärksten Interesse seines Zeitalters, gegen das er sich so schroff abzusetzen liebte, im Einklang war und wie tief gerade seine Philosophie der Nation und der Geschichte in der lebendigen Wirklichkeit wurzelte. Er weiß auch in welcher Mannigfaltigkeit von Gedankengängen sich diese Tendenz in Fichtes Philosophie auslebt: sie erzeugt utopistische Bildungen neben praktisch-politischen Ideen, eine Pädagogik, die zwischen beiden in der Mitte steht, und eine universale Geschichtsphilosophie neben einer Geschichtsbetrachtung, die das

---

liche Kontraktionen des Absoluten, also als metaphysisch wohlbegründet und deshalb als ewig erklärt. Seit 1810 fügt er in diese Gedankengänge den neuen Begriff der Persönlichkeit ein und zieht die Konsequenz: nur wer den metaphysischen Kern seiner individuellen Bestimmung in sich wirklich gemacht hat, ist für den Endzweck notwendig geworden; nur die sittlichen Individualitäten sind ewig und gehen in die nächste Welt ein. (Dazu tritt in den letzten Schriften eine platonisch anmutende Eschatologie, die nach dem Untergang der gegenwärtigen Welt eine neue und so fort immer neue entstehen läßt, in deren jede nur diejenigen eingehen, die in den früheren den sittlichen Willen in sich erzeugt haben.)

Deutschtum absolut setzt. Aber nicht auf jene Zusammenhänge mit dem Zeitalter und nicht auf diese Mannigfaltigkeit der gedanklichen Formen, sondern bloß auf die angedeuteten begriffsmäßigen Notwendigkeiten kommt es hier an, nach denen die sozial- und geschichtsphilosophische Wendung des Fichteschen Denkens in den prinzipiell-philosophischen Umwandlungen, die am Begriff des Materials der Pflicht aufgewiesen wurden, begründet sind.

Hierbei ist nun wichtig, daß der Fichtesche Begriff der Persönlichkeit rein mit ethischen Kategorien und rein zum Zwecke der Ethik konstruiert worden ist, und daß insbesondere jede Analogisierung zum ästhetischen Individuum fehlt (im Gegensatz zur zeitgenössischen Romantik, die in ihrer Philosophie der Individualität nie den Rekurs auf die Einheit des ästhetischen Gegenstandes vergaß). Es ist klar, daß dem ethischen Persönlichkeitsbegriff das Moment der sozialen Einbezogenheit viel wesentlicher sein muß als dem ästhetisierenden. Dieser isoliert die Individualität als eine geschlossene und geformte Welt für sich, jener gibt ihr eine individuelle Pflicht, also eine Funktion in einem Ganzen. So muß die sittliche Weltordnung, die die einzelnen Willen als ihre Glieder umschließt wie die Naturordnung die einzelnen Naturwesen, der zweiten Sittenlehre Fichtes noch wesentlicher sein als der ersten. Aber dieser Begriff erfährt unter dem Einfluß der neuen Ethik dieselbe Materialisierung, die den Persönlichkeitsbegriff entstehen ließ. Wie der sittliche Wille nicht mehr reine Form sondern individueller Kern der konkreten Individuen, so ist die sittliche Ordnung nicht mehr Reich reiner Willen sondern metaphysische Substanz der konkreten Totalitäten: Gehalt und Bedeutung der Staaten, Sinn und Gesetz der Geschichte. Der neue Begriff der Nation ist das erste begriffliche Produkt der gedanklichen Wendung. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und an Völkern darzustellen“ [1]). Die Eigentümlichkeiten der Nationen sind also so wenig zufällig oder durch äußere Einflüsse bestimmt wie die Eigentümlichkeiten der Menschen als sittlicher Wesen. Völker sind Dekrete des sittlichen Geistes wie die Charaktere, sie sind gewisse hochindividuelle Weisen den Vernunftzweck zu befördern [2]), sie haben einen metaphysischen Kern als

1) Reden an die deutsche Nation VII, 467.
2) VII, 563 (Polit. Fragmente).

den individuellen Charakter ihrer höheren Bestimmung in sich. Erst dieser metaphysische Kern macht ein Volk zur Einheit, sowie erst durch den „Begriff" das naturhafte Einzelwesen zur Einheit der Persönlichkeit geformt wurde. Jetzt können vom höheren Standpunkt aus alle Versuche, fremde sowohl wie eigene, verworfen werden, die Einheit einer Volksgemeinschaft naturrechtlich zu konstruieren. Nicht durch die Rechtsordnung, Verfassung und die anderen einheitschaffenden Formen kann die Einheit des Volkes begriffen werden (denn die Nation ist mehr als der Staat, der nur „Mittel, Bedingung und Gerüst für das Aufblühen ihres ewigen Gehaltes" ist) sondern allein durch den einheitschaffenden Inhalt des aus Gott hervorgehenden „Volkssinnes" oder „Volksgeistes", der das individuelle Selbst der Nation ist. Er macht das Volk eigentlich zum Volk, sein Fortschritt ist das Heilige in der Geschichte der Nation. Aus der Sprache kann man sein Wesen ablesen, aber vollkommen tritt er erst in den großen und außerordentlichen Momenten der Geschichte, „in denen gewagt wird", ans Licht; und im gerechten Kriege um der Freiheit willen hat er seine unmittelbarste Existenz[1]).

Die bisher entwickelte Begriffsbildung setzt die Nation in vollkommene Paralelle zur Persönlichkeit. Auch Gemeinschaften können nach Gesichten handeln und sollen es, das gibt ihnen wie den Einzelmenschen zugleich mit ihrem sittlichen Wert ihre Einheit und Struktur. Der Begriff der Gemeinschaft kam also durch eine höchst fruchtbare Übertragung oder Erweiterung des Persönlichkeitsbegriffes, aber nicht eigentlich durch Integration der einzelnen Sittlichkeiten zu einem konkreten Ganzen zustande. Erst im Begriff der Geschichte wird das Moment der Eingeordnetheit des Individuellen fruchtbar gemacht und ein übergreifender Zusammenhang, ein Reich der sittlichen Werte konstruiert. Alle „Gesichte" gehen aus Gott hervor, aus Gott geht auch ihr Zusammenhang und der Fortgang von Gesicht zu Gesicht hervor. Dieser Fortgang ist notwendig; „es ist das Gesetz der Freiheit eine gewisse Geschichte zu bilden[2]). Der allgemeine Zusammenhang zwischen

1) Eine Parteilichkeit, mit der man nicht rechten, die man nicht einmal bedauern wird, läßt Fichte seinen höheren Begriff der Nation nicht eigentlich allgemein sondern nur für die deutsche Nation ableiten, die er bald als Prototyp eines wahren Volkes, bald als das einzige wirkliche, „schöpferische" und „wesentliche" Volk, als das „Volk schlechtweg" hinstellt, von dem alles Große bisher gekommen und von dem allein die Fortführung der Geschichte zu erwarten sei.

2) Staatslehre 582.

den Gesichten ist dadurch gegeben, daß jedes Gesicht erst in der Wirklichkeit dargestellt sein muß, ehe das neue kommen kann. Daher die ihm immanente Forderung real gemacht zu werden: das ist die Bedingung dafür, daß es zu einem neuen Bilde kommt, daß Gott sich weiter offenbart, daß der Sinn der Geschichte weiter erfüllt wird. „Nur durch die wirkliche Tat gefragt, spricht die Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, und nach diesem Gesetz geht es fort ins Unendliche“ [1]). Das ist der Begriff der Geschichte, der nun mit Fichtes Ideen über die Bestimmung des Gelehrten zu einer formalen Geschichtsphilosophie verschmilzt, die mir für ihn charakteristischer und philosophisch wichtiger erscheint als die bekannte Deduktion des Fünfstufenganges. Nur in der Verklärung Gottes rückt die Welt weiter, alles eigentlich Neue was geschehen kann ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in einer neuen Klarheit, in einem neuen Gesicht. Ohne diese steht die Welt still, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne. Nun haben an der Erscheinung der übersinnlichen Welt alle Menschen teil, aber den meisten bleibt das Übersinnliche gestaltlos, es durchdringt zwar ihr gewöhnliches Leben mit einem neuen Geist, treibt es aber nicht zu einer schöpferischen Tat an: die Masse ist bloß „religiös“. Im „Gelehrten“ dagegen (man weiß wie weit für Fichte dieser Begriff ist) wird das Gesicht zu einem „gediegenen Bilde“, das sich an die gegebene Gestalt der Sinnenwelt anschließt, und seinen Träger befähigt die Welt nach Gottes Bilde zu bilden. Immer neue Gesichte zu sehen und sie praktisch zu machen, das ist die Bestimmung der Gelehrten. Sie sind freie Künstler der Zukunft und der Geschichte, besonnene Baumeister der Welt aus dem Volk als dem bewußtlosen Stoff, sind also die eigentliche Lebenskraft in der Welt, die Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung, das Salz der Erde [2]). Und während es für die Masse der Religiösen ein zukünftiges und himmlisches aber mit dem irdischen gar nicht zusammenhängendes Leben gibt, auf das man sich durch Gutestun nur vorbereiten kann, kennt der Gelehrte „eine unendliche Reihe künftiger Welten über Welten, welche insgesamt von der gegenwärtigen ersten nicht der Art nach, sondern nur der Stufenfolge nach unterschieden, ... und er befindet sich mitten in der Ewigkeit, indem schon hier allgegenwärtig das Übersinnliche ihn umgibt“ [3]).

1) NW. III, 53 (Bestimmung des Gelehrten 1811).
2) NW. III, 160 ff.
3) Staatsl. 394 ff.

Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, was die neue Ethik für das Problem der Geschichte als sittlicher Kontinuität bedeutet. Ist das Sittengesetz eine Form, so ist alles Wirkliche bloßer Verwirklichungsfall, alles Materiale bloßes Material. Die Leistungen erbauen nicht eine konkrete Kontinuität als ihre Synthese, sondern die einzige Synthesis, die möglich ist, ist die der reinen Willen zu einem transzendenten Reich, das mit der geschichtlich-sozialen Wirklichkeit nichts zu tun hat. So der reine Moralismus, so das erste System der Fichteschen Sittenlehre. Erst wenn das Wesen des Sittlichen in die Verwirklichung eines materialbestimmten Bildes gesetzt wird, wenn es also nicht bloß „sittliche Akte" gibt, an denen die ganze objektive Seite irrelevant ist, sondern sittliche Leistungen, die als individuelle und konkrete von Wert sind: erst dann gibt es eine Geschichte, deren Sinn der Aufbau einer objektiven geistigen Welt, deren Sinn es ist „Übersinnliches zu verflößen in unser irdisches Tagewerk".

Über das Problem der Naturgeschichte.

Von **Fritz Neeff.**

„Wenn bloß regulative Grundsätze als konstitutiv betrachtet werden, so können sie als objektive Prinzipien widerstreitend sein; betrachtet man sie aber bloß als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der Tat hat die Vernunft nur ein einiges Interesse, und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu tun.

Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit (nach dem Prinzip der Spezifikation), bei jenem aber das Interesse der Einheit (nach dem Prinzip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urteil aus der Einsicht des Objekts zu haben und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keiner auf objektiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Prinzipien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streit sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Rassen usw. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, daß die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe und aller Unterschied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß sie aus Einsicht in die Natur des Objekts sprechen könnten. Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser

Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affektiert, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber solange sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen[1]." Mit dieser Aufdeckung des „strittigen Interesses", weil „der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr in denselben denkt"[2], weist Kant auf keinen anderen Widerstreit hin als den, der auch in unseren Tagen, und mehr noch als in den seinen, in einem Hauptproblem der Philosophie zum Ausdruck kommt, in dem Verhältnis von Gesetz und Geschichte[3].

Ein Widerstreit des Interesses an der Wirklichkeit besteht, nicht aber ein Widerspruch der Wirklichkeit selber. „Ein Widerspruch ist in der Wirklichkeit undenkbar"[4]. „Widerspruch kann es überall einzig und allein nur in der Sprache geben[5]." Worte widersprechen sich. In Worten widersprechen sich die Menschen, mit Worten reden sie gegen einander, mit diesen Werkzeugen streiten sie gegen einander. Die Natur aber, in der sie leben und durch die sie leben, besteht in ihrer sprachlosen Größe. Der Mensch lebt und kämpft mit der Natur, mit ihr, um sie zu beherrschen, mit ihr auch, um ihre Herrschaft zu ergründen. Er erlebt die Größe der Natur, wenn sie als geistiges Leben in seinem Bewußtsein aufblüht, wenn das Sein der Welt als sein Bewußt-Sein sich offenbart. Dann „weiß" er von ihrer ewigen Ruhe, von ihrer ewigen Bewegung. Dann führt ihn aus bisher dunklem, unklar verworrenem Empfinden und Tasten sein neuer Weg heraus in eine, seine eigenste Welt klar umrissener Gestalten der Erkenntnis. Erkennen ist geistiges Herauskönnen des Menschen, und so tritt er aus seinem tief verborgenen Mutterschoß der Natur heraus und erblickt sie mit seinem geistigen Auge. Mit diesem Erkenntnisorgane ergreift und begreift er die Welt: Erkennen ist Greifen, Fassen. Teilnehmen will der Erkennende an der Natur,

1) Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. 2. Akademie-Ausgabe. S. 440/441.
2) Kant, I., Kr. d. r. V. S. 434.
3) Neeff, F., Gesetz und Geschichte. 1917.
4) Mauthner, F., Kritik der Sprache. 2. II. Bd. 1912. S. 48.
5) Mauthner, F., K. d. Spr. 2. III. Bd. 1913. S. 363.

den Teil nehmen von ihr, den er zu nehmen vermag. Er nimmt ihn und faßt ihn in Worte, um ihn in seinen Gedanken festzuhalten, gleichwie die Hand mit ihren Fingern durch den Griff einen Körper festhält. So vernimmt der Vernehmende, „der Vernünftler" die Natur je nach seinem Interesse, dieser in der Mannigfaltigkeit der Geschichte, jener in der Einheit des Gesetzes.

Was ist das „Mittel", das strittige Interesse der Vernunft zufrieden zu stellen, die Hindernisse zu beseitigen, welche die Wahrheit aufhalten? Das Wort soll es sein, denn das Wort vermittelt die Gedanken zwischen den Menschen. Wenn nun das Wort als Denk-mal für die Erinnerung zwiespältiges Denken in den Menschen auslöst, so wird es, anstatt zu vermitteln, sie entzweien im Widerspruch. Wenn aber das Wort sich mit der Erinnerung zusammenfindet, auf dieselbe Erinnerung hinweist, so daß in gleicher Richtung unsere Gedanken sich bewegen, dann kann es unser Sinnen in der Tat verbinden und vermitteln. Solange dieser Forderung kein Genüge getan ist, solange für die geistige Selbstentäußerung Hemmungen durch die verschiedenen Tendenzen des Wortes bestehen, wird der Widerstreit der Vernunft sich im Wider-spruch der Worte äußern. Denn der Vernehmungswille ist mächtiger als die Fessel des Worts.

Die Forderung einer „Kritik der historischen Vernunft", die durch Selbstbesinnung Stellung und Bedeutung des geschichtlichen Erkennens im Geistesleben klären will, eine Aufgabe, die seit der gewaltigen geschichtlichen Arbeit des letzten Jahrhunderts immer aufs neue ihre Erfüllung heischt, — sie ist innerhalb des Kantischen Systems nicht zu erfüllen, wohl aber im organischen Ausbau seiner Gedanken. Die rationalistische Enge jenes Systems verlangt eine Weitung: neben die reine Vernunft und die praktische Vernunft und die ästhetische Vernunft stellt sich die historische Vernunft. Aus dieser Forderung heraus haben wir im Bewußtsein der Tragweite des Schritts, in der Überzeugung, daß es von grundlegender Bedeutung für das philosophische Verständnis der Geschichte ist, eine prinzipielle Erweiterung des Kategoriensystems angebahnt, indem wir die Kategorie des Ursprungs als konstitutive Kategorie für die Geschichte neben die Kategorie der Ursache als konstitutive Kategorie für das Gesetz gestellt haben[1]). „Statt zu verhüllen sollen die Worte — Ursache und Ursprung —

1) Neeff, F., Kausalität und Originalität. 1918.

vielmehr an das Problem, das sich hinter ihnen verbirgt, erinnern, wenn sie als Wahrzeichen, Denkmale vor uns stehen und Wegweisern gleich, Wege durch die Wirklichkeit zeigen[1]).“

Um einer Mißdeutung unserer Ausführungen vorzubeugen, halten wir es für nötig, eine kurze Bemerkung hier vorauszuschicken. Wir gehen, wie wir es in unseren früheren Schriften eingehender auseinandergesetzt haben, von der Methodenverschiedenheit bei der Gesetz- und Geschichtsbildung aus. Unter diesem Gesichtspunkt versuchen wir das Problem der Natur-Geschichte zu behandeln. Es kommt uns daher in erster Linie darauf an, aufzuzeigen, inwiefern beim Aufbau der Naturgeschichte geschichtliche Kategorien angewandt werden. Die logische Untersuchung darf, wenn sie als solche verstanden werden will, nicht durch Einwürfe praktischer Natur mißdeutet werden. Denn wir werden im Lauf unserer Untersuchungen bemerken, daß oft unter dem Namen einer Naturgeschichte eine Arbeit geleistet wird, die gleichzeitig von verschiedenen Methoden, insbesondere auch von der Methode der Gesetzbildung geleitet ist. Anstatt dieser Vermengung der Methoden zu folgen, ist es unser Bestreben vielmehr, die Methode der Geschichtsbildung in ihrer Reinheit und Faktizität zu charakterisieren.

Mit der Anwendung der beiden Kategorien Ursache und Ursprung auf das mit den Sinnen aufgefundene Urkundenmaterial scheiden sich die Wege wissenschaftlicher Bearbeitung. Auf dem einen gelangen wir geradenwegs von einer Ursache zur Wirkung und von dieser als einer weiteren Ursache zu einer weiteren Wirkung. Das Ende dieses Weges — und in der Ursachenforschung denken wir jederzeit und allerorten an letzte (erste) Ursachen und Wirkungen — finden wir nicht in der Vergangenheit noch in der Zukunft, sondern der Weg führt uns durch alle Zeiten und Räume, als ob sie zu ewiger Gegenwart gesetzt wären, so daß immer und überall Ursache und Wirkung konstant zusammengehören. Ursache und Wirkung verbindet ein Gedanke und dieser Gedanke setzt sie in eine feste Verbindung. Diese Fest-setzung der Erscheinungen in ihrem Fluß ist ihr Gesetz. Damit voll-endet sich der Lauf (das Setzen) der Gedanken in einer Konstatierung als in einer Setzung der Konstanz zwischen Ursache und Wir-

1) Neeff, F., K. u. O. S. 1.

kung. „So ruht sich im Geiste die Welt in der Erkenntnis der Ursachen, in dem Gesetz“ [1]).

Der andere Weg der Forschung führt nicht geradlinig, sondern an Wendepunkten vorüber: von einem Ursprung der Ereignisse zum andern. An den Wendepunkten der Zeiten wenden wir uns vom Vergangenen zum Kommenden, vom Ursprung des Neuen zu seinem Verlauf. Die Zeiten altern, um sich wieder zu verjüngen. Der Zeitlauf wird zur Zeitgeschichte. Denn der historische Sinn blickt in die vergangenen Zeiten, um den Wandel ihrer Gestalten zu verfolgen, wie sie erstehen und vergehen, wie Anfang zum Ende und Ende zum Anfang neuer Kräfte werden. So öffnet sich im Setzen von Anfang und Ende der Epochen die Distanz zwischen Ursprung und Verlauf.

Jede Geschichte ist eine Ge-schichte [2]), eine Schichtung des Geschehenen. Erst mit und durch die Schichtung als einer Ordnung des Geschehens wird ein Ereignis als Zeitschicht eingefügt zwischen seine Vergangenheit und seine Zukunft, um aus jener seinen Ursprung und in diese seinen Verlauf zu nehmen. Erst mit der Erkenntnis ihres Charakters, ein Schichtgebilde zu sein, dessen Glieder als Zwischen-, Bindeglieder zwischen Vergangenheit und zukünftiger Zeit ihren Halt im Ursprung und ihre Auswirkung in ihrem Verlauf gewinnen, ist der Geschichte Sinn als einer faktischen Ordnung des Geschehens verstanden.

Die historische Ordnung als faktische Ordnung steht der logisch-gesetzmäßigen Ordnung gegenüber. Durch die faktische Ordnung wird die bloße „Zufälligkeit“ des Geschehens überwunden, denn das nur Zufällige rückt durch die Faktizität aus seinem erkenntnisfremden Zustand in die Sphäre der Erkenntnis: das Zufällige wird als ein Wirkendes eingeordnet in den Lauf der Geschichte und wird dadurch zum besonderen Ereignis gestempelt, das als ein Neues dem bisherigen Geschehen eine Wendung gibt und somit eine alte von einer neuen Zeit „sondert“. Wird im gesetzmäßigen Objekt das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung im Begriff vereinigt — um an Worte Kants zu erinnern —, so wird im historischen Subjekt das Mannigfaltige in Zeitgestalten durch Sonderung faktisch vereinigt. Dies heißen wir historisch erkennen.

1) Neeff, F., K. u. O., S. 16/17.

2) Auf die etymologischen Fragen können wir hier nicht eingehen. Wir begnügen uns auf gemeinsame Beziehungen der Worte „Geschichte“ und „Schicht“, zu „geschehen“ hinzuweisen. Vgl. Paul, H., Deutsches Wörterbuch.

Während die apriorische Bedingung für jene Vereinigung im Begriff die transzendentale Einheit der Apperzeption, die Einheit des Bewußtseins bildet, ist die apriorische Voraussetzung für die historische Einheit die Eigenheit, die Besonderheit, die Individualität des Bewußtseins im Sinne schöpferischer Tätigkeit.

Wie die Konstanz Ursache und Wirkung im Gesetz verbindet, die über beide übergreifend uns gestattet am identischen Maß Ursache und Wirkung zu messen, so wird in der Distanz Ursprung und Verlauf durch die historische Gestalt verbunden, die aus sich selbst ihre ureigenen geschichtlichen Kräfte nach ihren Taten uns schätzen lehrt.

Neben dem Gesetz, logisch koordiniert, steht die Geschichte. Wie jenes ist sie ein Erkenntnisgebilde aus dem Sinnlich-Wirklichen, das aber seinen eigenen Bestand, seine eigene Geltung hat. In Parallele zu dem bekannten, aber so oft mißverstandenen Satze Kants sagen wir: der Verstand schöpft die Geschichte nicht aus der Natur, sondern er schreibt sie dieser vor. Nicht den mathematisch-gesetzmäßigen „reinen Verstand", den „Gesetzgeber" meinen wir, sondern den historischen Verstand. Der historische Verstand ist der Geschichtbildner. Jener, der reine Verstand erklärt die Erscheinungen durch das Gesetz, d. h. er klärt sie, indem er sie in konstante, meßbare Größenbeziehungen auflöst. Dieser, der historische faktische Verstand versteht die Erscheinungen, indem er sich mit ihnen zusammen in ihre Geschichte hineinstellt. Er erhebt sich zu den historischen Größen, um ihre Distanz, ihre Spannkräfte, ihre Reichweite zu ermessen. Doch das historische Ermessen bezieht sich auf das schöpferische Wirken der Kräfte selber, die Wirkungen hingegen wie sie mit ihren Ursachen notwendig verknüpft gedacht werden, berechnet der Mathematiker und drückt in Zahlen die Maße der Gesetze aus. Historische Größen und gesetzlich-mathematische Größen erweisen sich als prinzipiell verschiedene Erkenntnisgebilde.

Wenn wir die Geschichtbildung als eine Schichtenbildung betrachten, so gilt es einem naheliegenden Einwand zu wehren. Es ist die Frage: würde die Geschichte durch diese Auffassung nicht zu einer bloßen Schichtenfolge, zu einer Chronologie erniedrigt? Würde die Geschichte nicht jeden festen Bestandes, ja überhaupt des Zusammenhangs ermangeln und einem losen Nacheinander preisgegeben? Doch schon der Einwurf dieser Frage würde zeigen, daß, der sie stellt, gerade des historischen Verständnisses für die

Schätzung historischer Kräfte ermangelte. Denn jede Historie hat nur und nur soweit als Historie Bestand, als wir das Wirken historischer Kräfte in ihr reichen lassen. Die Reichweite der historischen Kräfte erfordert unsere Anerkennung. Kräfte aber sind zeitlich bedingt, d. h. sie erstehen im Fluß des Geschehens und vergehen wieder, wenn ihre Kraft erloschen ist und neue Kräfte siegreich an die Stelle der alten treten. So ist das Schicksal jeder Geschichte, daß dem Ursprung sein Verlauf auf dem Fuße folgt. Festen Bestand im Sinne eines starren Bezugsystems kennt keine Geschichte. Es reichen ihre Tragkräfte nur von einer Zeit zur anderen. An ihren eigenen eingeborenen Spannkräften sind die Epochen zu erkennen. Durch sie werden die Epochen zusammen- und auseinandergehalten. Mit ihnen folgen sich nicht nur die Zeiten, sondern von ihren Kräften werden sie umspannt und als Schichtgebilde getragen, um wiederum neue auf den alten Zeiten stehende Schichtgebilde zu tragen.

Aktivität ist ein wesentlicher Zug der Geschichte. So ist alles geschichtliche Wirken ein sich Wenden der Zeiten, eben weil sie nicht im beharrenden Gesetze unbeweglich starr gedacht werden. Liegt doch der Sinn des Wirkens gerade darin, daß es dem allgemeinen Lauf der Zeit eine Wendung gibt und eine „wirklich" neue Zeit heraufführt. Die Fessel der Notwendigkeit im Gesetzesgedanken können wir vergessen über den befreienden Taten der geschichtbildenden Gestalten. Als schöpferische Kräfte lassen sich die geschichtlichen Wesen anschaulich faktisch ergreifen, nicht aber logisch-gesetzmäßig begreifen. Wer das letztere nur versucht, ist schon mit diesem Suchen aus dem Reich der Geschichte in den Bannkreis des Gesetzes übergetreten, wenngleich er es nicht bemerkte. Die historischen Kräfte bauen Gestalten auf vor unserem geistigen Auge, sie erstehen in ihrer Größe, in ihrer Kleinheit, sie siegen und unterliegen, sie springen auf und laufen dahin, um nie mehr wiederzukehren.

Kant war es, der das Problem der Naturgeschichte in kühner und lichtvoller Art aufgeworfen hat: „Wir nehmen die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeiniglich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntnis der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntnis von demjenigen wünschen lasse, was sie ehedem gewesen sind, und durch welche Reihe und Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die

Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt ingleichen die der Erdgeschichte (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln[1])." Kant fordert hier weitausschauend eine Entwicklungsgeschichte nicht nur der „Erdgeschöpfe", sondern auch der „Erdgestalt". Er führt diesen Gedanken weiter in der Kritik der Urteilskraft: „Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Krystallerzeugung wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen, (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen[2])." Aus einem „Urstamm" sollen sie ihren Ursprung nehmen. Doch dieser Ursprünglichkeit gibt Kant die einschränkende Bestimmung: „Es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allge-

1) Kant, I., Von den verschiedenen Rassen des Menschen. S. 434.
2) Kant, I., Kritik der Urteilskraft. S. 418/419.

meinen Gattung und aus diesem Grundsatze — (non datur vacuum formarum) —, dessen unmittelbare Folge: datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleineren Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es gibt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied voneinander [1])". Zu diesem Gesetze der Kontinuität der Formen gelangte Kant, um die zwei Denkungsarten zu vereinigen, „indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Spezies zur anderen vorschreibt [2])". Denn nach dem „Gesetz der Spezifikation" kommt es, daß ich „von der Gattung anhebend zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten sein mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle — nach dem Gesetz der Homogeneität —, da ich zur Gattung aufsteige, Einfalt zu verschaffen suche [3])". Denn es verlangt die Vernunft, „daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde [4])". Wie das „Gesetz der Homogeneität", so kann auch das „Gesetz der Spezifikation" nicht von der Erfahrung entlehnt sein, die keine so weit gehenden Eröffnungen zu geben vermag. „Die empirische Spezifikation bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transzendentale Gesetz der Spezifikation, als einem Prinzip der Vernunft, geleitet worden, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuten, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbaret [5])." Und von dem „Gesetz der Homogeneität" heißt es: „Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so große Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich sein), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existierender Wesen nach, daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig

1) Kant, I., K. d. r. V. S. 436/437.
2) Kant, I., K. d. r. V. S. 437.
3) Kant, I., K. d. r. V. S. 434.
4) Kant, I., K. d. r. V. S. 434.
5) Kant, I., K. d. r. V. S. 435.

machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken ließe), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und garnicht stattfinden; und es würde selbst kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat. Das logische Prinzip der Gattungen setzt also ein transzendentales voraus, wenn es auf Natur ... angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt, (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre[1])". Der „Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit" und der „Neigung zur Einhelligkeit" fügt die Vernunft „ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet[2])". „Das letztere entspringt dadurch: daß man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat[3])."

Welchen Charakter hat diese Idee? Ist der Zusammenhang in einem Gesetz, dem Gesetz der Kontinuität zu vereinen? Und so behielten wir mit Kant als „systematischen Zusammenhang in der Idee" letzten Endes doch wieder ein Gesetz, wodurch „besondere Gesetze unter allgemeineren stehen"[4]). An früherem Ort[5]) schrieben wir: „Warum soll der Erkennende die Wirklichkeit nicht auf mancherlei Wegen durchwandern und betrachten? Sie bleibt ihm dennoch seine Wirklichkeit, wenn er sein geistiges Wesen weitet und das Wirkliche mit sinnendem Auge sinnvoll in seinen Ursachen und Ursprüngen erkennt." Ursachenforschung und Ursprungforschung, Gesetzbildung und Geschichtbildung, beides ist und bleibt ihm seine Wirklichkeit. Denn der Erkennende gestaltet sie aus seinem Innern als sein Eigentum, wenn er das sinnlich Wahrgenommene aus seinem innersten Sinnen heraus umgestaltet, neugestaltet. Mit Windelband denken wir daran: es ist

1) Kant, I., K. d. r. V. S. 433.
2) Kant, I., K. d. r. V. S. 435.
3) Kant, I., K. d. r. V. S. 435/436.
4) Kant, I., K. d. r. V. S. 431. Vgl. auch Natorp, P., B. Bauchs „Immanuel Kant". Kantstudien XXII. S. 451.
5) Neeff, F., Kausalität und Originalität. 1918. S. 48.

„das alte Grundkriterium der Kantischen Erkenntnistheorie“: „wir erkennen, was wir selbst schaffen[1])“. In die Welt des Gesetzes und die Welt der Geschichte gelangen wir insofern auf demselben Wege, als der Ausgangspunkt derselbe ist: nämlich die sinnlich aufgefundenen Urkunden. Im weiteren Verlauf wissenschaftlicher Arbeit aber trennen sich die Wege und auf zwei Wegen mit zwei verschiedenen Richtungen streben die Forscher ihren Zielen entgegen. (Vgl. die Ausführungen S. 159ff.) Beide Wege, anstatt sich zu vereinigen zu einem Wege, laufen nebeneinander her. Insofern aber als dies der Fall ist, berühren sie sich trotz ihrer „Ferne“ in einem geweiteten harmonischen Bewußtsein. Die Wertschätzung beider Erkenntnisweisen als einander ergänzender Forschungsmethoden läßt eine Harmonie im lebendigen Gefühl des Geisteslebens erstehen. Beide Erkenntnisweisen erhöhen das Lebensgefühl, sind Wege des lebendigen Geistes, in dem Ruhe und Bewegung, Statik und Dynamik polar einander zugehören, d. h. nicht mehr als bloße Teile, sondern als Teile eines wunderbaren Ganzen. Denn der lebendige Geist ist ein Ganzer. Durch ihn wird die „glückliche Tatsache“ unser Erlebnis, daß wir sowohl die Dinge in ihrer beharrenden Ordnung im gemeinsamen Gesetze begreifen, als auch die Ereignisse als schöpferische Gestalten in der Besonderheit ihrer Geschichte ergreifen können. So gewinnen in der Fülle des lebendigen Geistes die beiden polaren Teilgebiete der Erkenntnis den Charakter — nicht hinwiederum einer gesetzmäßigen Einheit — sondern des lebendigen Ganzen, in dem beide einander als sich ergänzend zugehören. Der lebendige Zusammenhang ist τέλος, die Idee der Vollendung des philosophischen Systems, wenn überhaupt Philosophie sich ihres lebendigen Grundes bewußt bleiben will.

An dem Problem der Naturgeschichte als einer Entwicklungsgeschichte tritt dieses polare Füreinander der reinen und der historischen Vernunft in schönster Weise uns entgegen. Weist doch die Problematik der Entwicklungsgeschichte der Natur auf die doppelte Aufgabe und darum doppelte Lösung hin: von den Urkunden der Natur ausgehend deckt sie einerseits als Mechanik die gesetzlich-notwendigen Zusammenhänge und andererseits als Dynamik die geschichtlich-schöpferischen Gestalten der

1) Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie. 5. 1911. II. Bd., S. 168.

Natur auf. Entwicklungsgeschichte offenbart sich als doppelte und glücklich erweiterte Fassung des Wirklichen. Als „Entwicklungs"-lehre sucht sie nach durchgehenden, konstanten Kausalzusammenhängen, deren jeder in stillschweigender Voraussetzung als ein „Fall" eines Gesetzes gilt. Als „Geschichte" hingegen sucht sie nach den Distanz schaffenden Originalgestalten, deren jede als eine einzigartige historische Größe, als eine „Stufe", als eine „Art" gilt.

Für die Entwicklungsgeschichte bildet das Problem der Vererbung eine grundlegende Frage. Es ist nötig, über die Bedeutung dieses Grundbegriffs klar zu sein, daß er, wie Liebmann es im Anschluß an philosophisch-kritische Gedanken Goette's ausführt, ein Resultat, nicht aber einen Faktor bedeutet. Vererbung ist „Konsequenz, nicht Antezedenz der individuellen Entwicklung" [1]). Darum enthält die Vererbung, wie sie im Besonderen in der Weismannschen Keimplasmatheorie, um Worte Bauchs [2]) zu gebrauchen, „die grandioseste Durchführung jenes Programms, das Kant in der Kritik der Urteilskraft bereits der Biologie gestellt hat", gefunden hat — ein Problem, das „an dem Gedanken der Vererbungssubstanz seine exakte Darstellung" findet. Als ein Mittel exakter, entwicklungsmechanischer Arbeit dienen die Untersuchungen über die Vererbung der Begründung der Gesetzlichkeit der Natur. Insofern steckt im Begriff der Vererbung ein gesetzliches Element. Wie aber die Vererbung auch ein historisches Element enthält, sei einer besonderen Untersuchung vorbehalten, die auf die Vererbungstheorien im einzelnen inhaltlich einzugehen hat.

Weit entfernt die Bedeutung der Ergänzung historischer durch gesetzliche Elemente in der Praxis der Naturwissenschaft zu verkennen, ist es uns hier nur darum zu tun, die Logik der Naturgeschichte, eine Kritik von ihr zu geben. In solchem Verstand hat die Geschichtslogik ihren Platz auch in der Naturphilosophie. Doch hüten wir uns in die Konstruktionen einer spekulativen, mit Recht abgetanen Naturphilosophie zu verfallen. Dem oberflächlichen Beschauer mag die Geschichtslogik nüchtern erscheinen, dem wahren Erkenntnistheoretiker aber, der die Erkenntnis nach ihrer Echtheit durchschaut, offenbart sich mit ihr das Wesen, die Tiefe geschichtlichen Denkens.

1) Liebmann, O., Zur Analysis der Wirklichkeit. 4. S. 366.

2) Bauch, Br., Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann. Kantstudien XV. S. 132 u. 137.

Wir weisen auf die Ausführungen Rickerts hin, die sich mit unserem Gedankengang nahe berühren, doch auch in wichtiger Hinsicht eine andere Richtung einschlagen: „Da nun die individuelle Mannigfaltigkeit für uns mit dem Historischen in seiner allgemeinsten logischen Bedeutung identisch ist, so können wir diesen Satz auch dahin formulieren, daß die verschiedenen Naturwissenschaften mehr oder weniger historische Bestandteile aufweisen, und zwar ist dies so zu verstehen, daß ihre an dem Ideal der „letzten" Naturwissenschaft gemessene Vollkommenheit abhängt von dem Grade, in dem es ihnen gelungen ist, die historischen Elemente aus ihren Begriffen zu entfernen"[1]). Und a. a. O. „Die historischen Elemente, die in den Dingbegriffen der einen Wissenschaft noch vorhanden sind und, solange diese Wissenschaft über die besondere Aufgabe, die sie sich stellt, nicht hinausgeht, auch vorhanden sein müssen, werden von einer anderen Disziplin, die sich umfassendere Aufgaben stellt, durch Begriffe von Relationen solcher Dinge, die weniger historische Bestandteile enthalten, beseitigt. Diese Wissenschaft schiebt dann ihre historischen Elemente einer noch umfassenderen Wissenschaft zu, die neue Relationsbegriffe mit immer weniger historischen Bestandteilen zu bilden hat, bis schließlich in einer die ganze Körperwelt umfassenden Theorie alle Begriffe von individuellen Dingen und damit alle historischen Elemente entfernt sind. Erst die „letzte Naturwissenschaft" also ist als von historischen Elementen vollkommen frei zu denken und als „rein" naturwissenschaftlich oder absolut generalisierend zu bezeichnen[2])". Wir müssen unsererseits hinzufügend bemerken, daß sich aus den Natur-Wissenschaften prinzipiell niemals, auch nicht in der Idee, alle historischen Elemente entfernen lassen. Und darum, weil wir uns[3]) den Kantischen Begriff der Natur als nur des Daseins nach allgemeinen Gesetzen, dem Rickert folgt, nicht zu eigen machen können, können wir auch nicht seine generalisierende Methode als auszeichnend naturwissenschaftlich anerkennen.

Als historische Elemente der Natur bezeichnen wir nichts Inhaltliches in dem Sinne, als ob wir spezifisch historische Urkunden

1) Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2. 1913. S. 236/237.

2) Rickert, H., a. a. O., S. 239.

3) Neeff, F., Gesetz und Geschichte. 1917. S. 9 ff. und Kausalität und Originalität. 1918. S. 31.

zu finden vermöchten. Wir betonten es früher schon einmal, daß jedes Geschehen Ausgangspunkt einer geschichtlichen Darstellung werden könne. Das „historische Element" ist schon ein geschichtlich bearbeiteter Gegenstand im Gegensatz zur bloß sinnlich aufgefundenen Urkunde. Aber ebenso gut könnten sie, die Urkunden, einer gesetzmäßigen Bearbeitung unterliegen, wenn wir sie in einen konstanten Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bringen wollten. Einzig unsere Absicht, die Themastellung, unser „Vernunftinteresse" entscheidet über den Weg der wissenschaftlichen Bearbeitung der Urkunden.

Von diesem Interessengegensatz und -Füreinander läßt sich der Naturforscher leiten, ob er aus seinen Urkunden Ergebnisse in der Form von Geschichte oder Gesetz gewinnen will. Vielfach wird er beide Methoden neben einander anwenden, um in möglichst vielseitiger Art die Natur zu erforschen. Denn sein Interesse an den Erscheinungen ist, sowohl auf die Abhängigkeiten der Natur, durch die sie beherrscht werden kann, wie auch auf die schöpferische Selbständigkeit, mit der sie selber herrscht, gerichtet. Wie in der Praxis der naturwissenschaftlichen Arbeiten diese beiden Interessen nicht rein logisch getrennt werden können, weiß jeder, der naturwissenschaftlich arbeitet.

Wie stellen wir uns mit der Kategorie des Ursprungs als einer die Geschichte konstituierenden Kategorie zu jenen Ausführungen Kants: „Es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären" [1]). Widersprechen wir nicht mit der Kategorie des Ursprungs der Forderung der Kontinuität der Formen, die keinen „Sprung" duldet: natura non facit saltum? Wir widersprechen in der Tat, weil wir die Tat, das Wirken der Natur nicht preisgeben, weil wir mit anderen Worten die faktische, originale Erkenntnis neben die kausalgesetzliche Erkenntnis stellen, um die „Neigung zur Einhelligkeit" [2]) durch eine Neigung zur Wirksamkeit in der Mannigfaltigkeit zu ergänzen. Wir widersprechen in der Sprache geschichtlich-anschaulichen Verstehens der Sprache gesetzlich-begrifflicher Erklärung, nicht um jene an die Stelle dieser zu setzen, sondern damit diese nicht einseitig zu ungunsten jener überhand nimmt und die Harmonie ihres polaren

1) Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. 2. S. 436.
2) Kant, I., Ebenda. S. 437.

Füreinander gestört wird. Wir widersprechen, nicht als ob es sich nur um sprachliche Verschiedenheiten handelte, wie es einem flüchtigen Blick auf die Worte der Ursache und des Ursprungs scheinen könnte, sondern weil es sich um das Grunderlebnis des geschichtlich denkenden Menschen handelt, das ein total verschiedenes von dem des gesetzlich denkenden Menschen ist. Dürfen wir als das Grunderlebnis des Gesetzforschers den Blick in die ewig ruhende Welt der Ideen nennen, so möchte uns als das Erlebnis des geschichtlich Denkenden das Schauen in die zeitlich bewegten Welten in der Fülle ihrer schöpferischen Kräfte erscheinen. Wer vermöchte auf die Anerkennung dieser Erlebnisse Verzicht leisten, wenn überhaupt sie sich ihm einmal eröffnet haben? Wer möchte das eine oder andere dieser geistigen Sinnesorgane verkümmern lassen? Wer empfände nicht die eigene Bedeutung, den eigenen Charakter jedes derselben?

Wie wir mit den Tastorganen der Sinne deren physische Arbeitsteilung ausnützen und jeweils nur Teile des Wirklichen zu erfassen im Stande sind, so auch liegt unseren geistigen Greiforganen eine Arbeitsteilung zu Grunde, wenn unser Sinnen entweder den Ursachen und Wirkungen oder den Ursprüngen und ihrem Verlauf zu folgen sich müht. Weil wir nur Teile des Wirklichen geistig zu fassen vermögen, gilt uns auch das Erfassen der Ursprünge als T e i l u n g des Wirklichen. Wir greifen die ursprüngliche Seite heraus, um im Wirklichen sein Wirken zu verfolgen, wenn wir immer aufs Neue durch Sonderung zwischen den Ereignissen „Zwischenglieder" aufzudecken suchen. „Denn anders als durch Besonderung ist dem Individuellen nicht auch nur näher zu kommen" (Natorp [1]). Die „Zwischenglieder", die „Ursprünge" als solche, nämlich als besondere, einzigartige Ereignisse, Gestalten b e s t i m m e n heißt nicht: sie als „Fälle" eines allgemeinen Gesetzes „zu Ende bestimmen" [2]). Als „besondere Ursprünge" sie „erkennen" heißt nicht sie „a u s k e n n e n" [2]). Vielmehr können die geschichtlichen Besonderheiten nur durch faktische Besonderung, durch anschauliche Abhebung und Zusammenfassung der Gestalten jeweils als Ereignis einer Geschichte, nicht als Fall eines Gesetzes, ergriffen und dargestellt werden. Und was die Ereignisse mit ihrer Vergangenheit und Zukunft verbindet ist nicht der Gedanke

1) Natorp, F., B. Bauchs „Immanuel Kant". Kantstudien XXII. S. 453.
2) Natorp, F., ebenda S. 454.

des allgemeinen Gesetzes, sondern ihre einmalige, einzigartige geschichtliche Tat, die wir nicht in anderen „Fällen" wiedererkennen, sondern nur und nur anerkennen können als ein noch nie dagewesenes, schlechthin Neues (eben durch die Tat), nie so wiederkehrendes Geschehnis.

Zwischen den Ereignissen sucht der Historiker neue ursprüngliche Glieder, die freilich nicht in metaphysisch absolutem Sinn, losgelöst von allen übrigen Erscheinungen, gleichsam „durch einen leeren Zwischenraum" getrennt in der Luft schwebten. Es ist nötig einer solchen mißverständlichen Deutung der kategorialen Bestimmung des ursprünglichen Verhältnisses von vornherein zu begegnen. Das ursprüngliche Verhältnis, in dem wir die Erscheinungen denken, ist nur und nur in der Beziehung zu seinem Verlauf zu verstehen, faktisch nicht logisch! (Wir erinnern an unsere Ausführungen S. 160 ff.) Das wechselseitige, also korrelative Verhältnis, in dem aus dem Ursprung sein Verlauf und aus diesem als neuem Ursprung dessen weiterer Verlauf folgend gedacht wird, ist stets zu beachten um jede Verabsolutierung auszuschließen. Eine kategoriale faktische Ordnung, nicht eine metaphysische Deutung gewinnen wir mit dem Kategorienpaar Ursprung und Verlauf, um auf Grund dieser Ordnung, und nur auf ihrem eigensten Grund, die Geschichte zu konstituieren. Erfahrung im geschichtlichen Sinn ist nur möglich auf diese transzendental faktische Weise. Die geschichtlichen Kategorien, obwohl selbst nicht empirisch, sind faktisch vorausgesetzte Bedingungen zu einer möglichen Geschichtserfahrung. Denn geschichtliche „Gegenstände" (oder wie wir a. a. O. sagten „Standgegner") können als solche nur durch jene faktischen Bedingungen gedacht werden[1]).

Eine wahre Unendlichkeit der „Zwischenglieder"[2]) eröffnet sich dem Auge des Naturgeschichtforschers, der sich in die Ursprünge vertieft, die die Gestalten der Erde genommen. Diese historisch bewegte Unendlichkeit ist aufs schärfste begrifflich getrennt zu halten von der Unendlichkeit in der Konstanz des Gesetzes. Verdanken wir B. Bauch jene schöne Abhandlung „Über den Begriff des Naturgesetzes"[3]), in der er auf die Kantor'schen Ausführungen über das Unendliche Bezug nimmt, so möchten wir

1) Wir müssen es uns leider versagen, hier auf eine nähere Ausführung dieser grundlegenden Erörterungen einzugehen.

2) Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. 2. S. 437.

3) Bauch, Br., Über den Begriff des Naturgesetzes. Kantstudien XIX. 1914.

es eine ebenso dankbare wie nötige Aufgabe nennen, im Anschluß an das Problem der historischen Zeit für die Historie die Bedeutung des Unendlichen als einer endlichen, doch über ihre endliche Größe jeweils hinauswachsenden Größe darzulegen. Die historische Größe und die mathematisch-gesetzmäßige Größe stehen sich polar gegenüber. In fortgesetzter Verzeitlichung setzt die Historie das Wirkliche in faktisch-unendliche endliche Distanzen. Und wir erinnern an das oben zitierte Wort Kants, daß die empirische Spezifikation in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen bleibe, wenn sie nicht durch transzendentale Voraussetzungen geleitet wird, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuten, auch wenn sie sich noch nicht den Sinnen offenbaren. Die Vervollständigung der historischen Lücken durch Mehrung der „Sprünge", auch wenn sie noch so klein sind, führt immer nur zu jeweiligen faktischen Abschlüssen in der Zeit und das Ende einer Epoche eröffnet sofort eine neue Epoche. Der Tod des Alten ist die Geburt des Neuen. Rückwärts schaut die historische Gestalt in ihre Vergangenheit, vorwärts in ihre Zukunft. Beide gehören ihr an durch ihr geschichtliches Wirken, durch ihre Tat. Die geschichtliche Tat hält beide Zeitalter, das alte und das neue, aufeinander geschichtet mit ihren einzigartigen Kräften fest, doch nur für ihre Sekunde, ihre Gegenwart, in der sie in ihrer Kraft entgegen dem Vergangenen, entgegen dem Kommenden gerichtet ist, um nur hier zu bleiben, nimmer zu anderer Zeit wiederzukehren. Rastlos eilen die Kräfte dahin zu neuem Wirken, rastlos ist ihr Lauf. Allen Ursprüngen folgt ihr Verlauf auf dem Fuße. Jeder Verlauf eröffnet neue Ursprünge.

Weit entfernt mit solchem Gedenken an ein Wirken der geschichtlichen Gestalten der Natur einer anthropomorphen Personifizierung oder gar einem Mystizismus zu verfallen, ist es vielmehr eine Individualisierung, durch die wir die Natur jeweils in ihren besonderen Gestalten darzustellen haben, getreu den Urkunden dabei folgend, die sie uns von ihren Zeitaltern, Zeitläufen zurückläßt.

Die Natur individualisieren heißt ihre schöpferischen Besonderheiten herausgestalten dadurch, daß wir ihre Quellkräfte in ihrem Ursprung erfassen und ihrem Verlaufe in der Zeit folgen, um auf diesem Wege ihre Totalerscheinung zu gewinnen. Wir folgen ihnen wie von dem Quellpunkt eines Flusses ausgehend, der sich sein Flußbett gräbt, sich entgegenstellende Kräfte überwindet, um

in Schluchten reißend dahinzustürzen und mit anderen Strömen sich vereinend ins gewaltige Meer am Ende seines Laufs zu münden. Oder sehen wir, um im Bilde zu bleiben, wie ein Strom im heiß verzehrenden Wüstenklima im Kampf mit dessen Mächten schließlich „versiegt", oder wie ein Bergbach mit einem Male verschwindet, um ungesehen unter der Oberfläche in Gebirgsspalten zu versickern und später an nicht vermuteter Stelle wieder neu hervorzuquellen. So mögen die wechselnden Gestalten der schaffenden Kräfte als Gesamterscheinungen sich offenbaren: entspringen sie doch alle dem einen Quell und sind sie sich selber dennoch immer wieder ein Neues in ihrem Verlauf, den sie sich schaffen aus eigener schöpferischer Kraft. Das Neue hebt sich ab vom eigenen Andern, zu dem es sich selber geschaffen, sonst wäre es kein Neues, sondern nur ein Anderes, nur Fremdes. Und dadurch erst erkennen wir die historischen Kräfte als solche, wenn wir in ihnen das schöpferisch Neue anerkennen. In der Wirkung die Ursache wieder-erkennen heißt die Konstanz im Gesetz erkennen, im Verlauf den Ursprung an-erkennen heißt die schöpferische Distanz in der Geschichte erkennen. Die transzendentale Grundlage historischer Erkenntnis ist der Gedanke des schöpferischen Ursprungs als einer Kraft, die aus sich selber heraus ihr eigenes Neues gebärt.

Im historischen Versetzen in vergangene Zeitalter der Natur ist es uns nicht um eine „öde Genealogie" zu tun, wie sie in der bloßen Aufstellung von Stammbäumen der Organismen dem oberflächlichen Beschauer zum Ausdruck zu kommen scheint. Vielmehr fordern wir mit Goette: „Das Zusammenwirken von Entwickelung und äußeren Lebensbedingungen, die Aufdeckung des gesamten Naturhaushalts mit dem andauernden Wechsel aller Erscheinungen" — das ist der Untergrund auf dem sich die Geschichte der Tierwelt — und wir fügen erweiternd hinzu: Die Naturgeschichte überhaupt — im einzelnen und im ganzen zu bewegen hat[1])". Der Gedanke der Deszendenz, der Abstammung der Naturgeschöpfe durch die ganze Unendlichkeit ihrer Zwischenglieder hindurch von einem „Urstamm", von einer „gemeinschaftlichen Urmutter"[2]) ist nicht der einzige Sinn der Naturgeschichte, wenngleich unser Interesse sich mit Vorliebe auf das Abstammungsproblem richtet. Stammesgeschichte ist nur eine besondere Richtung innerhalb

1) Goette, A., Über Vererbung und Anpassung. 1898. S. 30.
2) Kant, I., Kritik der Urteilskraft. S. 420 u. 418.

der Vielfältigkeit naturgeschichtlicher Probleme. Das naturgeschichtliche Interesse wendet sich auch der Einzelgeschichte der Erdgestalten zu. Wir denken vor allem auch an die Geschichte der Erdgestalt selber, und weiterhin an die Geschichte vom Werden und Vergehen der Weltenkörper. Die historische Geologie lenkt unsere Blicke auf die Geschichte der Erde in der eigenen Bedeutung des Wortes als eines Schichtenzusammenhangs. Die Charakterisierung der Erdschichten ist ja die eigentliche Aufgabe der Erdgeschichte, wenn sie das Entstehen und Weichen der Meere und Festländer an der eigenen, besonderen „Schichtung" der natürlichen Urkunden erkennt. Im wahrsten Sinne des Wortes finden wir Ur-sprünge in den Gesteinen, die in ihrem Verlauf uns die Geschichte der Gebirge erzählen, anschaulich wie alle Geschichte. Der historischen Erdgewalten Wirken sehen wir in der Bildung der Talformen, der Dünen, der Wüsten, der Moränen, der Krater, die als Zeugen eruptiver Gewalten sich erheben. Und zur belebten Natur uns wendend, wie sehr kann sich ein aufgeschlossener Sinn in die Formenwelt der Organismen vertiefen: Die Einzelformen, wie die Formen des Zusammenlebens der Organismen als Pflanzen- und Tiergemeinschaften mit geschichtlichem Sinn betrachtet gewähren uns Einblick in die erfinderische Fülle der Natur, mit der sie alle Lebensbedingungen ausnützt und so immer aufs Neue Wesen entspringen läßt, die im Kampf oder im Bunde miteinander siegen oder unterliegen, die neue Zeiten heraufführen oder mit den altgewordenen Zeitaltern von der Oberfläche der Erde verschwinden. Dem Oberflächlichen, an der Geschichte der Natur nicht Interessierten wird Langeweile in der Natur ankommen, weil er mit ihr nichts „anzufangen" weiß. Wenngleich. Dann wird er seinem Interesse folgend aus der Natur und zurück zu den Werken der Kultur sich wenden. Vielleicht glaubt er nun hier nur „Geschichte" zu finden, deren Größe er dort in seiner Interesselosigkeit nicht einmal ahnte. Einer Ansicht aber, in der Natur nur soviel und nur insofern „Geschichte" zu finden, als sie eine Stufenreihe in der Verwirklichung der Kultur sei, als sie zum Menschen als wertvollster Stufe hinführe, liegt eine wertteleologische Wendung zu Grunde, die wir als ungeschichtliche Denkweise ablehnen. In unserer Schrift über „Kausalität und Originalität"[1]) faßten wir das Verhältnis von Originalität zur Teleologie

1) Neeff, F., Kausalität und Originalität. 1918. S. 36 ff.

in folgende Sätze, die wir — es möge erlaubt sein — wegen ihrer uns grundlegend erscheinenden Bedeutung hier wörtlich wiederholen wollen: Einer Ansicht, es entspreche der kausalen Methode der Gesetzeswissenschaften die teleologische Methode in der Geschichte, halten wir die Einsicht gegenüber, daß sowohl für die kausale wie auch für die originale Forschung die teleologische Betrachtungsweise ihren heuristischen Wert hat: insofern wir nämlich veranlaßt werden, für die als zweckmäßig beurteilten Erscheinungen entweder ihre Ursache (in der Gesetzesforschung) oder ihren Ursprung (in der Geschichtforschung) aufzusuchen. Es wäre also verkehrt, einerseits von einer kausalen und andererseits von einer ihr koordinierten teleologischen Methode der Forschung zu reden. Denn so gewiß die Kausalität für das Gesetz und die Originalität für die Geschichte konstitutive Bedeutung haben, so gewiß darf der teleologischen Beurteilung keine „konstitutive", sondern nur eine „regulative" Bedeutung zuerkannt werden. Diese Einsicht, die seit Kants Kritik der Urteilskraft für die Beziehung zwischen Kausalität und Teleologie zu den unverlierbaren Besitztümern kritischer Philosophie zu zählen ist, haben wir nunmehr auch für das Verhältnis von Originalität und Teleologie erweitert und damit für das Problem der Geschichte nutzbar gemacht. Denn in der Kantischen Philosophie, deren Erkenntnisbegriff an der mathematisch-mechanischen Wissenschaft orientiert ist, stand das Verhältnis von Ursächlichkeit und Zweckmäßigkeit im Vordergrund. Erst für eine Philosophie, die sich auch am Erkenntnisbegriff der Geschichte orientiert, gewinnt auch die Beziehung von Ursprünglichkeit und Zweckmäßigkeit eine ebenso grundlegende und weitreichende Bedeutung. Diese Einsicht erscheint uns entscheidend: durch die teleologische Beurteilung wird das kausale und das originale Urteilen ergänzt, weil wir eben durch jene Beurteilung von den Zwecken und Werten erst zu den eigentlichen Fragen der Gesetzes- und Geschichtforschung nach den Ursachen und Ursprüngen hingeführt werden.

Kant hat es als eine „faule Teleologie" gegolten, das Zweckmäßige aus Zwecken zu „erklären", wodurch geradezu der Sinn der naturgesetzlichen, kausal-mechanischen Denkweise zerstört werde. Einer Bevormundung und Umgehung der Ursprungforschung aber durch eine ebenso „faule Teleologie" in der Geschichte, die das Zwechmäßige aus Zwecken „verstehen" will, treten wir mit einem gleichen warnenden Wort entgegen: so wenig die Teleologie

ursächlich zu „erklären" vermag, so wenig steht es ihr an, das Ursprüngliche zu „verstehen". Es bedeutet den Tod der historischen Denkweise, wenn an Stelle der geschichtlichen Ursprungforschung das „teleologische Verständnis" treten wollte. Es hieße dies, aus einem Zweck- oder Endursprung, einem origo finalis (der der sog. Endursache, causa finalis, entsprechen würde) die Entstehung der Zweckmäßigkeit einer geschichtlichen Erscheinung verstehen zu wollen. Wohl aber darf und soll die teleologische Beurteilung nicht ignoriert und damit in ihrem heuristischen Wert verdrängt werden durch eine Verabsolutierung, sei es der kausalen oder sei es der originalen Denkweise. Haben wir die regulative Bedeutung aller Teleologie für die Geschichte und damit auch für die Naturgeschichte als zu Recht bestehend anerkannt, so gilt es von diesem Standunkt aus drei Hauptfragen der Naturwissenschaft zu beantworten.

Das Problem der Entwicklung der Natur als einer Höherentwicklung kehrt immer aufs Neue wieder und wir fügen gleich hinzu: für den Erforscher der Geschichte der Natur ist es ein Scheinproblem. Es gehört nicht zu seiner Aufgabe, wie es Manchen erscheint. Denn die geschichtliche Forschung arbeitet selbständig nach eigenen Grundsätzen, nicht nach Zweckgedanken, die eine „Mediatisierung" der Zeiten zu Gunsten von Zielen fordern. Das geschichtliche Wirken wird jeweils um seiner selbst willen dargestellt, nicht um einer Mittlerrolle wegen. Kein „Sollen" leitet den Forscher, der „Geschichte" bildet, wohl aber den, der ethische Forderungen, Ideale gestaltet. Und darin ist es begründet, wenn der Geschichtsphilosoph von der Geschichtslogik zur Geschichtsethik sich wendet. Er überwindet damit die rein theoretische Einstellung durch seine praktischen Forderungen. Möge diese Überwindung aber stets mit der Einsicht geschehen, daß sie einer Wendung aus dem erkenntnistheoretischen ins praktische ethische Gebiet gleichkommt.

Das zunächst indifferent gebrauchte Wort der Entwicklung als einer Herauswicklung des Organismus aus dem kleinen Ei und embryonalen Zustand zu seiner großen ausgewachsenen Gestalt gewinnt im Sinn der Höherentwicklung einen teleologischen Charakter. Ein „Ziel" der Entwicklung wird als wertvolle „Stufe" der Entwicklung höher bewertet als ihr Ausgangspunkt. Zu diesem versteckten teleologischen Gedankengang läßt man sich auch in der Naturgeschichte verleiten und glaubt, gerade dadurch eine be-

sonders „geschichtliche" Denkweise zu offenbaren, wenn man den Gang der Naturgeschichte etwa als auf den Menschen als höchste Stufe der Entwicklung hinführend unter einem Wertgesichtspunkt betrachtet. Wer meint, die Geschichtlichkeit der Natur damit zu begründen, daß er ihre Geschehnisse auf Werte bezieht, verrät nur, daß er noch immer nicht über den Standpunkt der „faulen Teleologie", wie ihn einst so treffend Kant benannt hat, sich hat erheben können, und daß er noch immer in dem Gedanken des origo finalis befangen liegt.

Eine Hauptfrage für die Naturwissenschaft bildet das Problem der Anpassung[1]). Auch dieser Begriff ist einer teleologischen Beurteilung Folge, die uns wohl zur Aufnahme der eigentlichen naturhistorischen Arbeit veranlassen kann: in der Grundordnung der Geschichtlichkeit denkend Ursprung und Verlauf der angepaßten Organismen im Wechsel der Zeiten zu erforschen.

Mit seinem geschulten Auge hat der Naturhistoriker zu suchen, wie „unaufhörlich neue Arten entstehen unter beständiger Inanspruchnahme der noch nicht ausgenützten Lebensbedingungen, wogegen andere ältere Arten zu Grunde gehen, aussterben[2])". Und wir fügen diesen Worten Goettes die weiteren hinzu: „Der Formenwechsel und die Anpassungen sind also lediglich eine notwendige Vorbedingung für die Existenz der Tierwelt — der Organismen — und der Vorgang im ganzen ist die Erscheinung einer Gesamtentwicklung, eines historischen Geschehens, dessen Ursachen nicht sowohl im individuellen Nutzen und in dem Kampf ums Dasein gegen andere Tiere — Organismen — zu suchen sind, als vielmehr in dem niemals ruhenden Wechsel des ganzen Naturhaushalts[3])". Mit der einseitigen Anpassung an bestimmte Verhältnisse werden „Endpunkte von Entwicklungsreihen" erreicht. Die Reihen nehmen ihren Ursprung von vielseits beweglichen, bildungsfähigen Anfangspunkten. Aber am Ende ihrer Plastizität, ihrer Fähigkeit zur Metamorphose angelangt sind sie nur sehr schwer, wenn überhaupt noch fähig an neue Lebensbedingungen sich anzupassen. Infolge der mit ihrer Anpassung einmal beschrittenen Bahn der Arbeitsteilung sind sie zugleich der lebendigen

1) Es wird viel zu wenig beachtet, daß mindestens ebenso wie die Anpassung auch die Zweckwidrigkeit eine wichtige Erscheinung im Organismenreich bildet.

2) Goette, A., Über Vererbung und Anpassung. S. 25.

3) Goette, A., a. a. O. S. 26.

Vielseitigkeit verlustig gegangen und ihr Schicksal ist, sobald die Lebensbedingungen sich einschneidend ändern, daß ihre einseitig angepaßten Organe nicht mehr zu jenen passen, d. h. ihr Schicksal ist der Untergang im Kampf ums Dasein. Dabei denken wir nicht nur an den Kampf des Individuums mit anderen Individuen und mit der Außenwelt, sondern dieses Schicksal der Anpassung treffen wir in gleicher Weise im Kampf der Zellindividuen mit anderen Zellindividuen (aus denen sich die Körper aller Lebewesen aufbauen) und mit der Außenwelt dieser Zellindividuen.

„Überall strebt die von uns als notwendig, unentbehrlich anerkannte Anpassungsfähigkeit zu jenen sterilen Endpunkten, überall ist das Ziel einer solchen Vervollkommnung Stillstand und früher oder später Untergang, worauf neue Formen an die Stelle der ausscheidenden treten[1])". So schlägt, was einst nützlich, zweckmäßig erschien, in sein Gegenteil um und bewirkt den Untergang der Art, ihren „Verlauf". Und wir können sagen, wie uns eine Anpassungserscheinung dazu führt nach ihrem Ursprung in der Geschichte zu suchen, ebenso muß uns auch eine „mit der Zeit" als zweckwidrig, nicht mehr zu ihr passende Erscheinung in der Reihe der Lebewesen dazu veranlassen, deren Verlauf und Ende in der Geschichte zu suchen. Die historischen Kräfte der Natur, wie sie in der fortgesetzten Veränderungsfähigkeit (Variabilität) der Organismen und ihrer Umgebung zu Tage treten, können wir im weitesten Sinn des Wortes mit dem Kampf ums Dasein in der Geschichte der Natur bezeichnen.

Mit einer dritten Hauptfrage kommen wir zum Schluß unserer Ausführungen. Wie führt uns die Geschichte der Natur aus der leblosen Welt in die Welt der lebenden Wesen?

Über das alte Problem der generatio aequivoca, der Urzeugung schrieb Nägeli einmal: „Die Urzeugung leugnen heißt das Wunder verkünden" [2]). Und a. a. O. „was wir sicher wissen, daß das Unorganische in den Organismen zu organischer Substanz wird und daß die organische Substanz wieder vollständig in unorganische Verbindungen sich zurückverwandelt genügt, um vermöge des Kausalgesetzes die spontane Entstehung der organischen Natur aus der unorganischen abzuleiten" [3]). Ohne diese erkenntnistheoretisch

1) Goette, A., a. a. O. S. 28.

2) Nägeli, C. von, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. 1884. S. 83.

3) Nägeli, C. von, a. a. O. S. 84.

anfechtbaren Sätze im einzelnen durchzugehen, machen wir uns jedoch einen darin enthaltenen Grundgedanken zu eigen, indem wir hinzufügen: Die Urzeugung ist uns ebenso gewiß wie der Ur-Tod aller Organismen, wie wir ihn fortgesetzt täglich millionenfach um uns erleben können. Das Rätsel des Lebens ist das Rätsel des Todes. So gewiß der Tod, so gewiß tritt auch das Leben auf der Erde ein. Ohne uns auf die Frage einzulassen, wo ist der Zeitpunkt, in dem wir entscheiden können durch teleologische Deutung: hier ist „Leben", halten wir doch die Frage zu stellen für nicht überflüssig: Wenn der Tod jederzeit in der Natur Leben dahinrafft, d. h. wenn er in der Zeit eintritt, warum soll das Leben nicht auch in bestimmter Zeit eintretend gedacht werden? Treten uns doch im Chemismus „Katalysatoren" entgegen, deren Eigenart uns nicht nur gestattet, den selbstverständlich auch gegenüber katalytischen Vorgängen geltenden Grundsatz von der Erhaltung der Energie anzuwenden, sondern daneben auch zu fragen nach der Autonomie im katalytischen Vorgang. Mit dieser Frage aber haben wir uns einer teleologischen Beurteilung genähert. „Beobachten" läßt sich freilich weder „der" Tod noch „das" Leben. Denn Leben und Tod sind nicht Gegenstände sinnlicher Erfahrung, sondern deren teleologische Deutung.

Für die Naturgeschichte sind darum „Leben" wie „Tod" keine Probleme in dem Sinne, wie „das Leben als solches", wie das Zweckmäßige als entstanden zu denken ist[1]). Was wir lebende Natur nennen, ist eine beurteilte Natur. Die Entscheidung über anorganische und organische Natur ist keine historische, d. h. keine Entscheidung über Entstehen und Vergehen, sondern sie ist einzig und allein eine „angewandte", d. h. eine an den Maßstab des Zweckgedankens hingewendete Entscheidung. Der Zweckgedanke frägt gar nicht nach dem Werden, sondern nach dem Passen. Der historische Gedankengang hingegen, das geschichtlich erzählende Urteil ist auf das faktische Werden und Entwerden der Dinge, seien es leblose oder lebendige, gerichtet.

Der Historiker, solange er faktisch und nicht infolge Grenzüberschreitung teleologisch denkt, beschränkt sich seine sinnlichen Beobachtungen (Urkunden) in geschichtliche Bestandteile zu ordnen

1) Vgl. dazu Hartmann, N., Philosophische Grundfragen der Biologie. 1912. S. 122.

indem er sie nach ihren Ursprüngen einteilt in ihre Zeiten und Gestalten. Als Historisch-Verstehende und als gesetzmäßig Erklärende heben wir die ungeteilte, naive Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit auf und wenden uns in der reflexiven Urteilsbetrachtung rückwärts unserem Innern mit seinem geteilten Interesse zu, das dieses in doppelter Weise an den Erscheinungen nimmt: an ihrer gesetzlichen Ruhe und an ihrer geschichtlichen Bewegung. Richtet sich unser Interesse aber über diese Teilinteressen hinaus einem Ganzen zu, so beziehen wir im Beurteilen die sinnlichen Erscheinungen auf dieses Ganze. Es ist also nicht mehr eine bloße Beziehung der Teile auf einander (der Ursachen zu ihren Wirkungen, der Ursprünge zu ihrem Verlauf), sondern unsere Urteilsweise nimmt eine völlig neue Wendung als angewandte Urteilsart: wir wenden jetzt die Teilerscheinungen an ein „Ganzes" an. Die Beziehung der sinnlichen Erscheinungen auf ein Ganzes, ein τέλος ist der Sinn der teleologischen Betrachtung. In dieser handelt es sich nicht mehr um eine kausalgenetische Erklärung oder um ein originalgenetisches Verständnis des Aufbaus der Teile, sondern nun wird ein fertiger, ganzer Bau der Teile geschaut. Die Teile bilden ein Ganzes, sofern in der Ursache schon ihre Wirkung und im Ursprung schon sein Verlauf erblickt wird. Die Teile überschauen wir als einem τέλος eingeordnet. In ihm ergänzen sie sich.

Für den Forscher nach der Geschichte der Natur bleibt nur die heuristische Bedeutung „des Lebens", nach dieser vorausgesetzten und vorausgehenden Beurteilung der lebenden Natur nicht „das" Leben, „das" Zweckmäßige, sondern nur den Werdegang der einzelnen Lebenserscheinungen in der Zeit zu bestimmen. Dies ist die einzig sinnvolle und eigentliche Frage und Aufgabe für die Naturgeschichte. Sie bescheidet sich nach dem „wie", d. i. dem Ursprung und Verlauf der Ereignisse zu fragen (nicht aber nach dem „warum", d. i. dem Zweck und Ziel). Wer so gesinnt auf den unendlichen Ozean der Natur sein Schifflein hinaussteuert, der wird immer aufs Neue das Glück des echten und kühnen Forschers nach der Geschichte der Natur erfahren, der neue geheimnisvolle Ursprünge der schöpferischen Natur entdeckt und ihrem wunderbaren Laufe folgt.

Er folgt ihr durch alle ihre wechselnden Zeitgestalten und er begegnet den Wesen, die im Laufe ihrer Geschichte ein neues Element in den Gang der Geschichte der Natur hineintrugen:

die menschliche Kultur. Blieb bis dahin das Walten der Kräfte in den Gestalten der Naturgeschichte in ihrem unbewußten und halbbewußten, ihrem rohen und ihrem instinktiven Wesen in geheimnisvollen Tiefen ihrer Natur verborgen, so offenbart sich nunmehr im Menschen im Laufe seiner Geschichte das Erwachen des Geisteslebens, so daß der Mensch aus seinem natürlichen Wesen heraustritt und in dem Selbstbewußtsein zu sich selber kommt. Der Mensch hebt sich durch seine Kultur über sich selber hinaus und gedenkt seiner Bestimmung. Und dazu gehört, wenn er in philosophischer Selbstbesinnung Klarheit gewinnt, wie er seine und der Natur Werke in ihrer Geschichte erkennt [1]).

1) Wir hoffen in einer nächsten Arbeit über Naturgeschichte und Kulturgeschichte den Faden der Untersuchung, den wir hier fallen gelassen, wieder aufnehmen zu können.

Die platonische Anamnesis und Goethes Antizipationen.

Von **Marie Hendel.**

Die platonische Anamnesis und Goethes Begriff der Antizipation sind Formen, unter denen das menschliche Begreifen erblickt wird, soweit es in der äußeren und unmittelbaren Erfahrung nicht Gegebenes erfaßt.

Von Goethe scheint nur ein Ausspruch überliefert zu sein, durch den dieser erkenntnistheoretische Inhalt unter gerade diesem Wort zusammengefaßt wird, in dem dem Worte gerade diese Bedeutung zukommt. Bei seiner Unbekümmertheit um Systematik kann ein solches einmaliges Vorkommen nicht wundernehmen. Aber in ähnlicher Beschränkung ist auch die platonische Lehre von der Anamnesis überliefert. Sie erscheint nur in den Dialogen Menon, Phaidon und Phaidros. Das mag mit dazu beitragen, daß ihre Bedeutung strittig ist, daß sie gegenüber der logischen Gedankenwelt Platos als ablösbar, als sekundär erscheinen konnte [1]).

Da jedoch bei beiden Denkfiguren diese Isoliertheit mit der Bestimmung verbunden ist, eine so zentrale Beziehung des Subjekts zum Objekt zu erfassen wie das Erkennen, so scheint sie mir ihre Bedeutung für die Interpretation zu erhöhen: Tief im geistigen Organismus wurzelnd, aber in die Hauptresultate des Denkens nicht sichtbar aufgenommen, geben sie die Blickrichtung an, der diese sich auftun.

Die Lehre, daß Wissen Erinnerung sei, beruht auf theologischen Voraussetzungen. Sie stammt aus der orphisch-pythagoreischen Seelenspekulation, nach welcher die Seele unsterblich, präexistent und etwas vom Leibe Gesondertes ist.

---

1) Vergl. P. Natorp, Über Platos Ideenlehre, Vortr. der Kantges. II, 24, und Platos Ideenlehre 35.

So könnte man einfach eine Quellenangabe darin sehen, wenn Sokrates sich in Menon (81 A B) auf Priester und Priesterinnen beruft und an orphische Priester und Sänger dabei denken. Aber die Frage, wie weit die Erimerungslehre eigenes, wie weit sie übernommenes Gut ist, ist verflochten in jene umfangreichere und tiefere, welcher Quellenwert für die platonische Philosophie überhaupt den sokratischen Reden der Dialoge zukomme, soweit sie mit Vorbehalten irgend welcher Art eingeführt werden. Und in der Tat wird ein solcher Vorbehalt auch im Phaidros gemacht: Dort entspricht der Belehrung durch die Priester und Priesterinnen die Inspiration durch die Gottheiten des Ortes; und daß im Phaidon eine besondere Einführung fehlt, wird damit erklärt, daß die Erinnerungslehre dort am wenigsten selbstständiges Lehrstück ist, und nur zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele herangezogen wird. Zudem hat der ganze Dialog den „außergewöhnlichen seelischen Zustand" der Todesstunde zur Voraussetzung [1]).

Dieser Arbeit liegt die Lösung zu grunde, die Stenzel dem Problem der Sokratesfigur gegeben hat [2]): in den von Sokrates als fremde Meinung oder als Postulat ausgesprochenen Sätzen wird platonisches Gedankengut gesehen, das durch die Unsicherheit der Einführung von dem des Lehrers abgehoben werden soll. Demgemäß wird es als ganz wesentlich, als primär im Sinne der Individualität [3]) betrachtet.

Bei den Pythagoräern bedeutete Anamnesis noch Erinnerung an frühere Inkarnationen [4]); sie bezog sich also auf Empirisches. Wo im Menon die Lehre vom Wissen als Erinnerung der Skepsis eines Gorgias und Antisthenes entgegengehalten wird (816), scheint sie zunächst dieselbe Bedeutung zu haben. „Da die Seele nun unsterblich ist und oft geboren, und da sie alles was hier und was im Hades ist, und alle Dinge gesehn hat, so gibt es nichts, was sie nicht gelernt hätte." Danach wäre es möglich, daß Wahrnehmung, nur eben die eines früheren Lebens, die Vorstellungen geschaffen hätte, die in der Anamnesis reproduziert werden. Vielleicht liegt hier eine, zur Einführung des Menon geübte, nur vor-

1) I. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik, 128.

2) Stenzel, a. a. O. 133 f.

3) Vergl. Goethes Bedürfnis, . . . den „vortrefflichen Mann in seiner Individualität kennen zu lernen" (Plato als Mitgenosse christlicher Offenbarung. Jubil.-Ausg. 36, 145).

4) Siehe E. Rohde, Psyche 186 Anm.

läufige Anlehnung an die Mysterien vor, denen Sokrates (Menon 76 E) einen so erstaunlichen Erkenntniswert zuschreibt.

Denn nach dem Experiment mit dem Sklaven (86 a) wird diese Deutung ausgeschlossen. Seine Kenntnisse stammen aus der Zeit „als er noch nicht Mensch war"; welche Bestimmung um den Gedanken außermenschlicher Sinneswahrnehmung abzulehnen, noch durch Phaidon 76 c ergänzt werden muß: „Es existierten aber ... die Seelen auch vorher schon, ehe sie in menschlicher Gestalt waren, abgesondert von Leibern." Am sichersten wird eine sensualistische Auffassung im Phaidros (247 c) durch die Bestimmung des Objekts der Anamnesis abgewiesen: „Die farblose, gestaltlose und unsichtbare eigentliche Wesenheit .."

Kann somit über das Verhältnis der Urbilder der Erinnerung zur Wahrnehmung kein Zweifel bestehen, so sind die Beziehungen zwischen dem Erinnerungsvorgang und der wahrnehmbaren Wirklichkeit weniger einfach. Im Menon ist von einer solchen gar nicht die Rede, aber dem Sklaven wird zur Lösung seiner mathematischen Aufgabe offenbar eine Figur als Hilfsmittel gegeben. Im Phaidon wird geradezu gesagt, daß zur Auslösung des Erinnerungsvorgangs die Wahrnehmung unumgänglich nötig ist: 75 a „Daß wir nirgend sonst dies erkannt haben noch erkennen können als beim Sehen, Tasten oder bei irgend einer andern Sinneswahrnehmung." Im Phaidros (249 b c) erscheint der Zusammenhang von Anamnesis und Aisthesis (Sinneswahrnehmung) noch enger. Hier sind die Gegenstände der letzteren nicht nur auslösende Ursache des Erinnerungsvorgangs, sondern das Material, in dem dem Verstand das einst geschaute Bild geboten wird: „Denn der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes verstehn, das aus vielen Wahrnehmungen in Eines eingeht, das vom Verstand begriffen wird." Es liegt hier zweifellos eine Formung vor, die aber durch die Bezeichnung Anamnesis als Reproduktion früher empfangener Gestalt gekennzeichnet ist.

Wie die Urbilder der Anamnesis — am allgemeinsten sind sie im Phaidon bezeichnet: 75 d „Alles, dem wir das Siegel aufdrücken: das ist .." — wie sie den Seelen offenbart werden, ist im Phaidros 247 in mythischer Verklärung geschildert:

Die Seelen alles Lebendigen erfüllen in Gemeinschaft mit den

---

1) Vgl. Empedokles, Diels Fr. 64: „Ihm erscheint auch die Liebe, durch Anblick Erinnerung weckend".

Göttern den Raum, der sich über der Erde wölbt, den Himmel. Die rhythmische Bewegung der Welt führt die Götter immer wieder mühelos heraus aus dem Gewölbe der wahrnehmbaren Welt zum „überhimmlischen Raum", wo sie sich von der Betrachtung des Wahren nähren. Nach dem Gesetz der Adrasteia gewinnen sie dort Unversehrbarkeit, bis der Umschwung der Welt sie wieder zu den Gefilden trägt, wo es ihnen wohl ergeht. In ihrem Gefolge ringen alle Seelen um den Aufstieg zur Schau des wahrhaft Seienden, aber nur die Gottähnlichsten erlangen ihn. Auch sie nur mit Mühe, im Kampfe mit der eigenen sinnlichen Begierde. Doch daß sie ihn gewinnen, das scheidet sie von dem übrigen Lebendigen von dem es fast, wie bei Paulus von der Kreatur heißt, daß es sich mit uns sehnet. Die Schau der Wahrheit erst macht fähig im Wandel der Metempsychosen in menschliche Gestalt einzugehen.

Es ist also ein Merkmal der Gattung Mensch, den überhimmlischen Raum geschaut zu haben. Aber weder ist diese Voraussetzung von allen Individuen in gleichem Maße erfüllt — manche haben „das dortige nur kümmerlich geschaut", — noch sind sie im gleichem Maße der Anamnesis fähig. Als notwendige Bedingung des Menschseins bleibt nur die Möglichkeit der Erinnerung bestehen. Aber diese, als das Gemeinsame, und nicht die Differenzierung wird betont, gründet sich doch für Plato auf Verwandtschaft, auf Ähnlichkeit, die Möglichkeit der Einwirkung[2]). Durch die Gemeinsamkeit der geistigen Bedingung ist erst die Möglichkeit wissenschaftlichen Betriebes gegeben. Sie ist die Voraussetzung für den Satz, daß Wissen lehrbar, wie für die beiden platonischen Erkenntniswege, den des Eros und den der Dialektik.

Was ist es nun, das im außerweltlichen, zeitlosen Bereich als Bedingung menschlichen Lebens empfangen, durch die Anamnesis dem empirischen Bewußtsein vermittelt wird?

Der Antwort auf diese Frage, die auf einen Wendepunkt platonischen Denkens trifft, sind zwei Stützpunkte gegeben.

Menon (98a) heißt es von den „wahren Meinungen" ... „sie laufen weg aus der Seele des Menschen, so daß sie nicht viel wert sind, bis man sie anbindet durch Erforschung des Grundes". Und dann heißt es: „Das, Freund Menon, ist die Erinnerung, wie wir sie in dem Vorigen zugestanden haben." Durch die Bindung, als

1) Phaidros 250a.
2) Vergl. Staat 508b.

welche der Vorgang der Erinnerung angesehen wird, werden die Meinungen zum Wissen. Die Bindung erfolgt durch Erforschung des Grundes. Zu ihrer Interpretation bietet sich eine Stelle im Phaidon. In des Sokrates Erzählung von seiner ersten Fahrt nach der Ursache[1]) (Phaidon 98/99) wird alle Kausalerklärung abgelehnt, und nicht nur für den Erklärungsgrund, sondern für den Seinsgrund das „Zusammenbindende und Zusammenhaltende" das Gute erklärt, das geradezu das Gute und Bindende genannt wird. Nun fügt sich durch die Verwandtschaft der Begriffe agathón und areté[2]) die Lehre von der Anamnesis in den Gedankenkomplex, den Stenzel die areté-eidos-Lehre nennt. Wie jedes Ding seine spezifische areté hat, so bedeutet das Gute zunächst „das Beste eines jeglichen", dann „das für alles gemeinsame Gute"[3]). Von hier aus fällt Licht auf einen Satz im Menon, der in seiner Umgebung zunächst fremd anmutet — Menon 81 c — heißt es: „Da die ganze Natur verwandt ist ... hindert nichts, daß man alles andere wieder auffindet, wenn man sich an eines erinnert." So stellt sich also die Anamnesis dar als Einsicht in den Kosmos als lebendige Zweckordnung, deren Halt und Krönung, „das für alle gemeinsame Gute" im Staate in der Idee des Guten[4]) gefunden wird.

In allen drei in Betracht kommenden Dialogen ist die soeben dargestellte Fassung des Gegenstandes der Anamnesis verflochten und verwoben in eine andere, die die spätere Richtung der platonischen Spekulation andeutet. Im Menon steht dem Ausgangsbegriff, der Tugend, und der Stelle vom Anbinden der Meinung (nach der oben gegebenen Interpretation durch Beziehung auf das Gute) die Beweisführung an mathematischen (wertindifferenten)

1) Stenzel a. a. O. 129 erklärt den aitias logismos mit dem deuteros plous. — Die erste Fahrt jedoch scheint mir zur Erklärung vorzuziehen, einmal weil an jener Stelle des Menon die „richtige Meinung" sich nicht auf Erkenntnis, sondern auf das Handeln des Politikers bezieht, und ferner, weil mir dieser Gedankengang, der das Gebiet des Sittlichen streift, der primäre — der Individualität nach — zu sein scheint. Dieser Auffassung kommt die Wortbedeutung von doxa als „Ansicht, für welche man sich persönlich entscheidet" entgegen, siehe O. Wichmann, Platos Lehre von Instinkt und Genie S. 35 (Erg.-Hefte der Kant-Studien Nr. 40). Im Staate wird ja der Unterschied beider Wege unwesentlich durch die Betrachtung von dem einen Ziel aus: Der Idee des Guten als Seins- und Erkenntnisgrund.

2) S. Stenzel a. a. O. 12.

3) Phaidon 98 b.

4) Staat 509.

Gegenständen gegenüber. Im Phaidon wird an diesen Beweis erinnert. Ihm wird der Neue aus dem Wissen um Gleichheit hinzugefügt. Aber in die logische Sphäre wird die Wertbeziehung der Anamnesis hineingespielt: die Verba, die für das Verhältnis zwischen Einzelding und wahrhaft Seiendem gebraucht werden, sind fast alle dem Gebiet des Eros entnommen. Die Dinge sind erfüllt von Streben, von Sehnsucht nach dem Urbild[1]). Viel merkwürdiger, — weil die Spannung zwischen beiden Bedeutungen weiter ist — ist dieses ironische, dem Gebrauch der enharmonischen Verwechslung zu vergleichende Ineinanderspielen im Phaidros. In der enthusiastischen Stimmung jener Szene unter dem Platanenbaum wird der Anamnesis die am strengsten logische Fassung gegeben. Die Stelle wurde schon erwähnt: 249 b c „ . . der Mensch muß nach Gattungen Ausgedrücktes verstehn, das aus vielen Wahrnehmungen in Eines eingeht, das vom Verstand begriffen wird. Das aber ist Erinnerung . .“. Hiernach wäre der Gegenstand der Erinnerung nicht die Idee im Sinne des erfüllten Seins oder des höchsten Wertes gegenüber den unvollkommenen, strebenden Gegenständen der aisthesis, sondern ganz nüchtern: der Allgemeinbegriff gegenüber den Erfahrungsdingen.

Es soll hier weder den möglichen Auffassungen, noch der Entwicklung der Ideenlehre nachgegangen, sondern nur versucht werden, das schillernde, proteusartige Spiel mit ihren verschiedenen Entwicklungsstadien zu deuten, das mit dem Namen Anamnesis gedeckt wird. Daß Plato die Idee als erfüllten Sinn und die Idee als Allgemeinbegriff als Objekt derselben Seelentätigkeit hinstellt, wird nur dadurch möglich, daß er das Bleibende in der Entwicklung, griechischer, platonischer gesprochen, das Gemeinsame in den verschiedenen Gestalten als wesentlich empfindet. Und dies Konstante, Gemeinsame, das für einen so weit über die Zeiten hingespannten Vergleich wie der mit Goethe vor allem fruchtbar wird, ist es, was in der Auffassung menschlichen Wissens als Erinnerung an überweltliche Urbilder zum Ausdruck kommt. Für diese letzteren bedeutet das Inhaltlichkeit im Gegensatz zum formalen Apriori, oder vielmehr, da kein Gegensatz statthat zwischen Inhalt und Form: Gestalt, d. h. wandelloses in sich geschlossenes Sein im Gegensatz zum Ablauf[2]), Allgemeinheit, verbunden mit

1) Phaidon 74 de, 75 a, 75 b.

2) Vergl. Bergson Evolution créatrice 369 „notre mémoire a coutume d'aligner

Rationalität im Gegensatz zum Individuell-Tatsächlichen, und endlich Unerfüllbarkeit im empirischen Dasein, durch welche auch das wertindifferente eidos den Charakter des télos erhält.

Für das menschliche Denken bedeutet die Lehre von der Anamnesis, daß es seiner Natur nach passiv ist[1]), nicht schöpferisch, sondern ein an sich Seiendes, das Wesen der Dinge und das Wesen des Kosmos als Einheit anschauend und im Wissen reproduzierend. Das Erkennen ist nur die Entschleierung der Siegel, die der menschlichen Seele als Gattungsmerkmal aufgedrückt sind. Die individuellen Unterschiede sind nur solche des Grades. Die Transzendenz und Unerfüllbarkeit des Urbildes in der Wahrnehmungswelt macht, daß die ewige Forderung der Richtungsumkehr des Blicks, die in der Formel Erinnerung liegt, zugleich eine Forderung des Aufschwungs, des Blickes nach oben ist.

Vor der Behandlung des Begriffs der Antizipation, wie er in der Einleitung gekennzeichnet wurde, muß eine sehr in die Augen fallende Stelle, an der Goethe den Terminus verwendet, als unfruchtbar für die Untersuchung abgewiesen werden. Der Abschnitt der „Meteore des literarischen Himmels", der „Antizipation" überschrieben ist, behandelt lediglich den Fall literarisch wissenschaftlichen Zuvorkommens, insbesondere ist dabei an Oken's Veröffentlichung der Schädelwirbeltheorie gedacht[2]).

Der hier in Frage stehende Gebrauch des Worts, der zum Vergleich mit Platos Anamnesis Anlaß gibt, findet sich in den Gesprächen mit Eckermann.

Anknüpfend an die Betrachtung von Radierungen des Tiermalers Roos, sagt Goethe am 26. 2. 1824 von diesem: „Das Mitgefühl der Zustände dieser Tiere (Schafe, Ziegen, Kühe u. dergl.) war ihm angeboren, die Kenntnis ihres Psychologischen war ihm gegeben, und so hatte er denn auch für deren Körperliches, ein so glückliches Auge. Andere Geschöpfe dagegen waren ihm vielleicht nicht so durchsichtig, und es fehlte ihm daher zu ihrer Darstellung sowohl Beruf als Trieb".

Durch diese Umgrenzung eines angeborenen beschränkten Mitgefühls werden in Eckermann Goethes Worte über die umfassendere

---

dans un espace ideal les termes qu'elle perçoit tour à tour, parce que elle se représente toujours la succession passée sous forme de juxtaposition."

1) Vergl. Windelband, Plato 75.

2) s. M. Morris, Einleitung zu der Jub.-Ausg.

Begabung aufgeweckt — über den „echten Dichter", dem die „Kenntnis der Welt" angeboren ist. Goethe hatte von sich gesagt: „Ich schrieb meinen Götz von Berlichingen als junger Mensch von 22 und erstaunte zehn Jahre später über die Wahrheit meiner Darstellung. Erlebt und gesehen hatte ich bekanntlich dergleichen nicht und ich mußte also die Kenntnis mannigfaltiger menschlicher Zustände durch Antizipation besitzen".

Das Dargestellte, das was er durch Antizipation besitzt, nennt er dann auch seine „innere Welt". Und wie er 10 Jahre nach der Produktion über die Wahrheit des Götz erstaunte, so fand er überhaupt „nachher in der Wirklichkeit", daß die Welt so war, wie er sie sich gedacht hatte. Es besteht also keinerlei Wertunterschied zwischen dem Gegenstand der Antizipation und der empirischen Wirklichkeit, sondern eben sie wird inhaltlich antizipiert.

Hier erscheint als Bestimmung der Antizipation ganz allgemein, „die Welt" zu erfassen, sodaß man glauben könnte, Schillers Worte vom Dichter als dem wahren Menschen bedeuten etwa, daß er eine generelle Antizipation in vollem Maße besäße — wie Platon für den wahren Menschen die volle Anamnesis verlangen würde. Dem ist jedoch nicht so. Am Beispiel Byrons tritt hervor, daß die Antizipation sogar in dem Grenzfall in dem Goethe als ihren Gegenstand die Welt bezeichnet, individuell ist. Er spricht über Künstler, daher kommt es zu der Formulierung: „daß die Antizipation sich überall nur so weit erstrecke, als die Gegenstände dem Talent analog seien, und daß in dem Verhältnis, wie die Antizipation beschränkt oder umfassend sei, das darstellende Talent selbst von größerem oder geringerem Umfange befunden werde". Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Antizipation nicht nur dem darstellenden Talent sein individuelles Maß setzt, sondern daß sie überhaupt ein Teil dessen ist, was in den orphischen Urworten als Daimon bezeichnet wird. Nach Goethes eigenem Kommentar „die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person, das charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet" [1]). Mit der Anamnesis wie mit den angeborenen Ideen hat die Antizipation also nur die Inhaltlichkeit,

1) Jub.-Ausg. II, 355.

nicht aber die Allgemeingültigkeit gemein[1]). Auch ist sie nicht als Fertiges gegeben, sondern als Aufgabe, „Erforschung und Erfahrung" muß hinzukommen. Nahe verwandt, wenn nicht identisch ist das „Originale Wahrheitsgefühl", das Goethe eine „aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung" nennt[2]).

Um zu erkennen, welche Art von Wirklichkeit durch die Antizipationen erfaßt wird, muß man die Andeutungen des Gesprächs präzisieren, soweit es ohne Gewaltsamkeit geschehen kann. „Wenn Ew. Exzellenz behaupten, daß dem Dichter die Welt angeboren sei, so haben Sie wohl nur die Welt des Innern dabei im Sinn, aber nicht die empirische Welt der Erscheinung und Konvenienz". Goethe nimmt diese Grenzsetzung an. Er beschreibt das Gebiet der Antizipationen als „Region der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Verzweiflung und wie die Zustände der Seele heißen mögen". Den „düsteren Zustand des Lebensüberdrusses im Helden, sowie die Liebesempfindungen Gretchens" habe er durch Antizipation in seiner Macht gehabt. Nicht aber „wie man Gericht hält oder wie man im Parlament oder bei einer Kaiserkrönung verfährt", nicht die Verse:

„Wie traurig steigt die unvollkommne Scheibe
Des roten Monds mit später Glut heran."

Obwohl es hiernach nahe liegt, die Antizipationen auf das Psychologische zu beschränken, (auch von Roos sagt Goethe, daß ihm „das Psychologische dieser Tiere" gegeben sei) so gestatten doch die Stellen, die die Welt als Objekt der Antizipation nenen, nicht, sich bei dieser Beschränkung zu beruhigen. Man kann die Weite dieses Ausdrucks nicht zugunsten der engeren Begrenzung unbeachtet lassen, sondern „das Psychologische" kann nur ein Symbol für die Formung sein, in welcher die Ganzheit der Welt der Antizipation unterliegt.

Eckermann führt zu dem Gespräch vom 26. Februar 1824 ein anderes an, in dem zwar auch von Charakteren die Rede war, in dem aber Goethe betonte, daß es „eine gewisse Notwendigkeit, eine gewisse Konsequenz sei" die es ermögliche, jemand zwei Stunden reden zu lassen, wenn man ihn eine Viertelstunde ge-

1) Nach Richard M. Meyer Euphorion III kam Goethe „schließlich zu der Überzeugung, die Erfahrung könne nichts tun, als ihre Antizipation im dichterischen Gemüt ins Einzelne aufhellen".

2) WW. 1885, 832 (Sprüche in Prosa).

sprochen habe. Das Wissen davon könne einzelnen Individuen angeboren sein.

Das Wissen von Gesetzen also? Sodaß die Welt etwa zerfiele in eine formale durch Antizipation erfaßbarer Gesetze und eine empirische der „Erscheinung und Konvenienz", die ihr nicht zugänglich wäre? Der Gedanke, als wäre dem Sinn der Goetheschen Antizipation durch das Gegensatzpaar formal (apriorisch) — material (empirisch, Welt der Erscheinungen) näher zu kommen, führt auf ihr Verhältnis zu der Kantischen Antizipation der Wahrnehmung. Eine Abhängigkeit wäre durchaus möglich, da Goethe die Kritik der reinen Vernunft damals sicher kannte, und daß er in seinen Auszügen aus Kant grade diese Stelle übergeht [1]), würde nicht genügen, die Möglichkeit abzulehnen.

Aber wir fanden, daß Goethe menschliche Zustände und Leidenschaften inhaltlich antizipiert, während in der Kantischen Antizipation von aller Qualität nur dies Formale ausgesprochen ist, „daß sie einen Grad haben" [2]).

So wird man zwischen dem Inhalt dieses Terminus bei Goethe und Kant keine Beziehung feststellen können. Vielmehr müßte die Anregung zu dem Goetheschen Gebrauch aus einem Gebiet kommen, das sich dadurch auszeichnete, daß in ihm die Synthese von Gesetzmäßigkeit („Notwendigkeit" und „Konsequenz") und individueller „Wirklichkeit" schon bestände. So wird uns, was wir als Wesen der Goetheschen Antizipation gefunden haben, bestätigt, wenn wir die Herkunft des Begriffs aus dem Gebiet des Organischen nachweisen können, in dem allein diese Synthese erfüllt ist [3]).

Goethe selbst weist uns den Weg. Er spricht in der Metamorphose der Pflanzen von Linné's Theorie der Antizipation und sagt: „Er beobachtete daß ein Baum in einem weiteren Gefäß überflüssig genährt, mehrere Jahre hintereinander Zweige aus Zweigen hervorbringe, da derselbe in ein engeres Gefäß eingeschlossen, schnell Blüten und Früchte trage. Er sahe, daß jene successive Entwicklung hier auf einmal zusammengedrängt hervor-

1) Vorländer, Kant Schiller Goethe 146.

2) Kant, Kritik der reinen Vernunft Recl. 170; s. das.: Antizipation erfaßt nicht Empirisches, sondern „was zur empirischen Erkenntnis gehört". Von der Empfindung gerade heißt es „daß diese es eigentlich sei, was garnicht antizipiert werden kann".

3) Vergl. z. B. Simmel, Das individuelle Gesetz. Logos IV 2, 142.

gebracht werde. Daher nannte er diese Wirkung der Natur Prolepsis, eine Antizipation, weil die Pflanze durch die 6 Schritte, welche wir oben bemerkt haben, 6 Jahre vorauszunehmen schien".

Hier an der Quelle wird uns noch einmal deutlich, wodurch sich Goethe die Formel Linné's — diesem verdankt er ja auch den Ausdruck Metamorphose [1]) — zum erweiterten Gebrauch empfahl: Eine individuelle Entwicklung, die in einer bestimmten zukünftigen Zeit liegt, ist vor dieser Zeit inhaltlich gegeben. Und dies nicht in einem zeitlosen a priori, nicht unter Durchbrechung oder jenseits der Natur, sondern in ihrem Verlauf eingebettet, von ihrer Produktivität umschlossen.

Wenden wir uns nun wieder zu Goethes Worten, daß „die Welt angeboren, d. h. durch Antizipation gegeben sein könnte, wie „das Psychologische", so ergibt sich: die Antizipation ist Einsicht in die Welt als Organismus [2]), ganz ähnlich wie es für die Anamnesis gefunden wurde. Als tiefste Gemeinsamkeit zwischen Platonischem und Goetheschem Denken wird hiermit die Richtung auf die Ganzheit, die Einheit der Welt bestätigt.

Für den hier vorgetragenen Zusammenhang von Goethes Gebrauch der Antizipation in jenem Gespräch am 26. 2. 1824 und Linné's Theorie der Antizipation besteht die Schwierigkeit, ob eine Übertragung möglich ist von Biologischem, wo einheitliche Entwicklung vorliegt, auf das Denken, bei dem die Scheidung in Subjekt und Objekt, in Vorstellung und deren Inhalt primär und unausweichlich zu sein scheint. Wie weit diese Schwierigkeit sonst lösbar ist, soll hier nicht erörtert werden. Zur Rechtfertigung genügt, daß in Goethe ihre Lösung Wirklichkeit geworden ist. Das wird z. T. durch die Bedeutung verständlich, welche die Tat, das Tun für Goethe's geistiges Leben hat [3]). In seinem geistigen Tun sieht er zugleich die letzte Produktivität der Natur. So löst

---

1) S. Morris, Jub.-Ausg., Bd. 39, S. XXIX.

2) Goethe selbst nennt sie „lebendige Einheit" (Über Naturwissenschaft WW. 1885, 832).

Vergl. auch Bergson a. a. O. 16 Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant.

3) Vergl. z. B. Faust 1, 1227 „Im Anfang war die Tat" und Sprüche in Prosa WW. 1885 1, 850: „Auch in den Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen. Es will immer alles getan sein".

sich für ihn anders als für Platon die Frage nach der Passivität oder Spontaneität des menschlichen Geistes.

Simmel hat diese Seite Goethe'schen Denkens eingehend behandelt und kommt zu der Formulierung, daß für Goethe „die Vorstellung Element des Lebens“ [1]) gewesen sei, daß er den „organischen Ursprung des Denkens an die Stelle des Logischen“ [2]) gesetzt habe.

Wie der Begriff der Antizipation für Goethes individuelle Geistesart charakteristisch ist, so entspricht ihm auch ein typisches Erlebnis. Cassirer sieht schon im ersten Entwurf des Faust eine Bewährung dieser Gabe. „Denn schon dieser Entwurf wie Goethe ihn in der Sage und im Volksbuch vorgebildet fand, enthält Motive und Ansätze, für die er erst im Ganzen seines Lebens die wahrhafte Erfüllung und Deutung gefunden hat“ [3]). Aber es gibt handgreiflichere Beispiele. Goethe selbst hat darauf hingewiesen, daß er lange vor seiner Beschäftigung mit der Optik im Faust ein Phänomen geschildert habe, das er später wissenschaftlich klären sollte [4]). Als packendstes Erlebnis dieser Art wird man die Sesenheimer Vision seiner selbst, die im 11. Buch von Dichtung und Wahrheit geschildert ist, ansehen dürfen [5]). Hier steigert sich die Antizipation der Erkenntnis echt goethisch zu einer Antizipation des Lebens.

Was bei der Zusammenstellung der Termini Antizipation und Anamnesis zunächst ins Auge fällt, ist, daß sie beide eine Überwindung der Zeit ausdrücken. Bei der Betrachtung Platons war uns auch ohne Zurückgehen auf die eleatische Tradition klar geworden, daß der Gegenstand der Anamnesis das statuenhaft Plastische, das Vollendete, gleich den mathematischen Figuren der Zeit entrückt ist. Für die Antizipation, als deren Wesen wir gefunden haben, daß sie Entwicklung erschaut, ist das Verhältnis zu der Zeit zunächst nicht so deutlich. Hier hilft uns der Satz, mit dem Goethe Linné's Versuch interpretierte. Er sagte, die Entwicklung der Pflanze erscheine zusammengedrängt. Es gibt eine Metaphysik, in der der Begriff der Zusammendrängung eine ganz wesentliche

1) Simmel, Goethe 23.
2) Simmel a. a. O. 47.
3) Cassirer, Freiheit und Form 402.
4) Boucke, Goethes Weltanschauung, über das Pudelphänomen (Faust 1150).
5) WW. 1885 S. 000.

Rolle spielt, und Goethe steht ihr nicht ferne. Mag man auch bei der pantheistischen Lehre des Nicolaus von Kues oder des Bruno, daß das Individuum die Welt zusammengezogen enthalte [1]), mehr an die räumliche Ganzheit denken, so gestattet doch eigentlich der Blick auf die Totalität eine solche Einschränkung nicht.

Goethe selbst hat den Weg zur tieferen, metaphysischen Deutung der Antizipation gewiesen. Über Sprüche, die im Dunkel des Geheimnisses das bergen, was helle intellektuelle Bewußtheit Antizipation nennt, hat er den Namen Makariens gesetzt, — jener Figur, die ein Pfand für die Einheit und den Zusammenhang der Welt bedeutet und für die Zugänglichkeit dieses Zusammenhangs für den Menschen: „Aber die Menschen vermögen nicht leicht aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, denn sie wissen nicht, daß ihr Verstand eben solche Künste treibt, wie die Natur" „denn die Götter lehren uns ihr eigentliches Werk nachahmen, doch wissen wir nur, was wir tun, erkennen aber nicht, was wir nachahmen". „Ich aber will zeigen, daß die bekannten Künste der Menschen natürlichen Begebenheiten gleich sind, die offenbar oder geheim vorgehen" [2]).

Hier tritt freilich das Individuelle des Trägers wie des Gegenstandes der Antizipation ganz zurück, aber es wird der Grund angedeutet, auf dem ein solches von Wahrnehmung und Erfahrung unabhängiges, und doch an Wahrnehmung und Erfahrung voll zu realisierendes Wissen möglich ist: die Einfügung des Menschen in Göttliches und Natürliches, seine Einordnung in die Ganzheit der Welt.

Ich habe zunächst die beiden herausgegriffenen Begriffe Anamnesis und Antizipation isoliert betrachtet und zu deuten versucht. Ich bin mir aber dessen bewußt, daß die Aufgabe in dieser Isolierung nicht erschöpfend zu lösen ist. Vielmehr ist hier im höchsten Maße Goethes Mahnung zu beachten: „Haben wir also einen solchen Versuch, eine solche Erfahrung gemacht, so können wir nicht sorgfältig genug untersuchen, was unmittelbar an ihn grenzt, was zunächst auf ihn folgt" [3]).

---

1) Vergl. G. WW. 1885, 1 831. „Jedes existierende ist ein Analogon alles Existierenden . . . . und 853 „das Besonderste, was sich ereignet, immer . . . . Bild und Gleichnis des Allgemeinsten . . . . ."

2) Goethe W.A. 42, 2 184.

3) S. d. Aufsatz „Der Versuch als Vermittler zw. Subjekt u. Objekt".

Haben wir bei der Begrenzung schon besondere und unterscheidende Züge des Platonischen und Goetheschen Denkens gefunden, so würde bei reicherem Untersuchungsmaterial das Charakteristische ihrer Gestalten schärfer und eindringlicher hervortreten. Bei Platon würde sich als angrenzendes Faktum etwa sein Verhältnis zur Mathematik darbieten, ferner und vor allem das Gleichnis, das doch mehr als bloßes Gleichnis ist von der Spiegelung, den Schattenbildern. Für Goethe käme zunächst alles in Betracht, was er über Ahnung und Phantasie gesagt hat. Spannt man den Rahmen der Untersuchung weit genug, so würde nicht nur die Differenzierung reicher und schöner erkannt werden, sondern grade die Verwandtschaft im Wesentlichen, die sich bei der Betrachtung von Anamnesis und Antizipation schon in dem Erfassen der Welt als Einheit offenbarte, würde stärker und inniger erscheinen. Der metaphysische Wertcharakter der Idee als Einheit des Sinns, der in der Anamnesis zum Ausdruck kommt, hat Platon in Verbindung mit dem dialektischen Ordnungsgedanken zu der Konzeption des Stufenbaus, der Abstufung, geführt. So wenig er damit die Transzendenz der Werte überbrückt, so wenig ändert es Goethes ganz andere Stellung zur Wirklichkeit, wenn er aus einem verwandten Grundgefühl heraus in dem Prinzip der Steigerung eines der beiden großen Triebräder der Natur sieht [1]). Und dennoch kommt er — wohl auf diesem Wege — zu dem vollkommen platonischen Gegensatzpaar „Sein und Sehnsucht“ [2]).

Wenn die vorstehende Arbeit darauf verzichtet, jene Forderung des Aufsatzes „Der Versuch als Vermittler“ zu erfüllen, so bot der eng begrenzte Rahmen eine andere Möglichkeit und erweckte ein anderes Streben: die symbolische Behandlung der beiden Begriffe — im Sinne jener „wahren Symbolik“, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig, augenblickliche Offenbarung“ [3]).

1) G. an den Kanzler von Müller am 24. Mai 1828 über den Aufsatz „Natur“; „Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder der Natur, der Begriff von Polarität und Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immer strebendem Aufsteigen“. (Jub.-Ausg. 39.)

2) W. A. II. Abt. 2. Bd. 165. „Dualität der Erscheinung als Gegensatz“.

3) W. A. 42 2. 151.

Kants Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik.

Von **Arthur Liebert.**

Merkwürdig, wie übereinstimmend im großen und ganzen die Urteile über die persönliche Wesensart und Charakterverfassung der Philosophen lauten. Als wenn es inbezug auf diese Momente keine Probleme gebe und keine geben könne. Höchstens daß über Schopenhauers so außerordentlich problematische Natur eine gewisse Meinungsverschiedenheit herrscht. Kants Charakterbild scheint jedenfalls der Parteien Gunst und Haß voll und ganz entrückt zu sein. Im ausgesprochensten Gegensatz zu der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Auffassungen und Darstellungen, die die kritische Philosophie erfahren hat und noch fast täglich erfährt, weisen die Schilderungen, die von der Geistesart und der seelischen Struktur des Schöpfers jener Philosophie entworfen, die also von Kant als Menschen gemacht werden, so ungefähr die gleichen Züge auf. Kleine Abweichungen natürlich vorbehalten.

Da wird Kant als typischer Vertreter des Aufklärertums in allen Vorzügen und Einseitigkeiten desselben dargestellt. Mit hellem, sicherem Auge blicke er hinein in die Welt. Ein strenger Rationalismus regele alle Auseinandersetzungen mit den Fragen des Lebens. Von tieferen inneren Erregungen und Erschütterungen, von einer in Widersprüchen sich auswirkenden Fülle oder einem aus geheimnisvollen seelischen Abgründen aufsteigenden Ringen sei dagegen schwerlich die Rede. Geschweige, daß Kants geistige Beschaffenheit irgendwelche Narben trage. Verstandesklar, von keinen Konflikten, die zu einem schmerzlichen Verzicht in irgendeiner Beziehung führen, beschwert, gehe er an seine philosophischen Arbeiten. Kaum, daß ein kleiner Einschlag pietistischer Färbung die Kühle und Sachlichkeit seiner kritischen Entscheidungen beeinflusse. Als der Heros, als der Fanatiker der Nüch-

ternheit pflegt Kant aufgefaßt zu werden. So ungefähr das landesübliche Bild, das ihn als das vollendete Widerspiel zu Goethe, ferner zu jeder Sturm- und Drangnatur und zu jeder Art dämonischer Wesensart hinstellt.

Daß diese Zeichnung der Wirklichkeit nicht entspricht, lehrt die tiefere Vertrautheit mit den Werken Kants. Man braucht nicht nur auf die Schriften über Ethik, auf die berühmte Apotheose des Pflichtgedankens oder auf die „Träume eines Geistersehers" und auf die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" hinzuweisen. Wer selbst jene Schriften wirklich erlebt, in denen, wie in der „Kritik der reinen Vernunft" oder in den „Prolegomena", der strenge Vernunftkritiker ausschließlich das Wort hat, der verspürt den heißen Atem eines in leidenschaftlichem Suchen ruhelos schürfenden Geistes, der seinen Problemen nicht in der Haltung innerer Neutralität und Gemessenheit gegenübersteht, sondern von ihnen wahrhaft ergriffen ist. Hin und wieder begegnet man in der Literatur über Kant allerdings diesem oder jenem, der sich einem solchen Verständnis der Kantischen Persönlichkeit nähert. Kaum einer aber hat diese Wesenszüge so scharf herausgefühlt und so wuchtig ausgesprochen als Ernst Horneffer in seinem auch sonst noch außerordentlich beachtenswerten Buch: „Der Platonismus und die Gegenwart" (Verlag Orma, Carl Magersuppe, Kassel, 1920; 144 Seiten). „Wer Kant für nüchtern hält", heißt es auf S. 67, „dünkt mich, hat von diesem wunderbaren Manne kein Wort verstanden. Hinter der scheinbaren Kühle seiner Gedankenwelt lebt, leidet, arbeitet das tiefste Gemüt, und diese Gemütstiefe, dieser affektive Charakter hat einen heroisch-zähen Willen geboren, der mit dem Denken, mit der logischen Abstraktion den schmerzlichen Zwiespalt dieses Gemütslebens lösen und überwinden will. Ich kann die Kritik der reinen Vernunft nicht ohne die allerstärkste Erschütterung lesen. Jedes Wort, scheint mir, ist durchglüht, heimlich durchzittert von dem allertiefsten, wahrsten, elementarsten Gefühl. Keine Dichtung, die auf unmittelbare Gefühlsmitteilung und Gefühlswirkung abzielt, der Faust vielleicht ausgenommen, kann auf mich die affektive Wirkung ausüben wie dieses scheinbar so eiskalte Werk des reinen Denkens. So befremdend es klingen mag, die Kritik der reinen Vernunft ist für mich eines der leidenschaftlichsten, wenn nicht gar das leidenschaftlichste Buch der Weltliteratur. Nur muß man hinter dem Denken selbst die Motive dieses Denkens suchen. Und

zwar ist es ein tragisches Gefühl, das Erleben der schwersten, der absoluten Tragik, der Tragik des Menschentums schlechthin, das diese Gefühlswirkung auslöst und nach meiner Schätzung auf jeden nachdenklichen Leser ausüben muß, das in diesem seltsamen Werk seine Darstellung gefunden hat".

Dieser energischen Hervorhebung und Betonung der emotionalen Züge in der Wesensart Kants kommt wohl zweifellos ein gewisses Recht zu. Zu seiner genaueren Begründung weist Horneffer auf einen Umstand hin, den bereits sehr viele Ausleger und Kommentatoren Kants bemerkt haben, der aber der Mehrzahl nur ein Stein des Anstoßes war. Das ist die hohe Komplikation in der inneren Verfassung des Kritizismus. Sehr viele Kant-Erklärer haben dieselbe nur zum Anlaß der Aufdeckung angeblicher „Widersprüche" Kants gemacht. Sie sahen nicht, daß in diesen scheinbaren Widersprüchen nur der unvergleichliche Reichtum, die immer neue Problemmassen und Problemtiefen aufgrübelnde Vielseitigkeit des Kantischen Denkens zum Ausdruck gelangt, daß in dem kritizistischen System alle Richtungen und Gesichtspunkte der gesamten philosophischen Entwicklung Aufnahme und gedankliche Verarbeitung finden. Oder wie Horneffer es ausdrückt: „Kein philosophisch denkbarer und geschichtlich ausgeprägter Standpunkt, der nicht bei Kant vertreten wäre, der bei ihm nicht zum mindesten irgendwie anklänge. Nichts schließt er absolut aus. Sondern alles weiß er an seiner Stelle, in der Grenze seiner Berechtigung anzuerkennen und einzuordnen. Darum ist es so schwer, die Kantische Philosophie auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen, ihr irgend eine Formel aufzuprägen, sie auf irgend einen „Standpunkt" hin zu fixieren" (S. 60). Jede von innen her vorgehende, auf die Erfassung der Tiefe und Einheit gerichtete Darstellung Kants wird überhaupt die Aufspürung von Widersprüchen, die in jedem philosophischen System enthalten sind, als eine recht untergeordnete Arbeit betrachten. Die Kant-Philologie der letzten Jahrzehnte hat sich dieselbe allzu sehr angelegen sein lassen. Was sie geleistet hat, soll nicht unterschätzt werden. Trotzdem wird man dem Urteil Ernst Cassirers nur zustimmen können, dem es gleichfalls scheint, „als habe diese Richtung der Detailforschung die lebendige Anschauung von dem, was Kants Philosophie als Einheit und als Ganzes bedeutet, häufig eher gehemmt als gefördert. Wir müssen und dürfen einer Forschungs- und Arbeitsrichtung gegenüber, die sich vor allem in der Aufdeckung der „Widersprüche"

Kants zu gefallen scheint, und die zuletzt das gesamte kritische System zu einem Aggregat solcher Widersprüche zu machen droht, wieder zu einer Gesamtansicht von Kant und seiner Lehre zurückstreben, wie Schiller oder Wilhelm von Humboldt sie besessen haben" (Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, Berlin 1918 Vorwort S. V—VI).

Es sei an dieser Stelle davon Abstand genommen, der Darstellung der Motive, die Horneffer von dem Wesen jenes tragischen Spannungsverhältnisses bei Kant bietet, genauer nachzugehen. Ob jene Antinomik wirklich ihre tiefste Wurzel hat in dem heftigen Gegensatz zwischen dem streng wissenschaftlichen Trieb und der ganzen kritisch-intellektualistischen Geisteshaltung auf der einen Seite und einem religiös-metaphysischen Hang auf der andern, der Kant mit gleicher, vielleicht noch größerer Stärke beseelt habe, bleibe hier unerörtert. Es würde sich in dem bewußten, aber schmerzlichen Verzicht auf die wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten, es würde in der kritisch begründeten Beschränkung der Erkenntnis auf das Reich des Endlichen, auf das Gebiet der Erfahrung auf der einen Seite und der tiefen Sehnsucht, doch irgendwie eine Beziehung zum Unendlichen herzustellen, auf der anderen nur eine allgemeine und typische Antinomie bekunden, nicht aber eine solche, die nun gerade für Kants persönliche Geistes- und Erlebensart bezeichnend ist. Immerhin ist es wichtig und treffend, daß Horneffer sich von der gewöhnlichen Schablone befreit, indem er in Kants Bewußtseinshaltung überhaupt etwas Antinomisches gewahrt. Wenn er sagt: „Kant ist der komplizierteste und problematischste Charakter der Neuzeit, der eben dadurch zum Psychagogen, zum Typus des in inneren Konflikten sich abringenden letzten Jahrhunderts geworden ist", wenn er von einem „inneren Geladensein gleichsam von tragischer Spannung" spricht (S. 62), so zeigt diese Auffassung ohne Frage einen tiefen Einblick in die Natur der Kantischen Persönlichkeit. Horneffers geistvolle und eindringende Deutung steht in mancher Hinsicht derjenigen nahe, die Hans Vaihinger in seiner fiktionalistischen Erklärung Kants gibt, worauf auch Horneffer mehrfach selber aufmerksam macht. Wir verdanken ihm eine Förderung der Erkenntnis dessen, was Kant als Mensch bedeutet. Er hat die Antithese in dem Menschen Kant mit aller Schärfe gesehen und zu mitbewegendem Ausdruck gebracht.

Hier nun, in der Hervorhebung dieser Antithese, berührt er

sich mit einer Auffassung und Beleuchtung, die ich selber, wenngleich nicht inbezug auf die Persönlichkeit Kants, so doch inbezug auf sein Lebenswerk durchzuführen versucht habe. Kommt Horneffer auf Grund einer wesentlich psychologischen Einstellung dazu, in dem Manne Kant eine Antithese aufzudecken, so habe ich von einer ganz anders gerichteten, rein systematisch-methodischen Untersuchung aus die antithetische Bildungsgesetzlichkeit nachzuweisen unternommen, auf der der gewaltige Bau der kritischen Philosophie seinem objektiven Bestande nach beruht. Ich darf mich für den genaueren Nachweis auf mein Buch: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?“ (Verlag Felix Meiner, Leipzig 1919) beziehen. Nun hat Horneffer darauf aufmerksam gemacht, daß die auf Kant folgende Denkergeneration jenem metaphysischen Trieb nach Erfassung des Absoluten, dessen Befriedigung sich der alte Weise in herber kritischer Selbstzucht versagte, da er dem menschlichen Geiste die Fähigkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Absoluten absprach, aufs Freigebigste fröhnte und gerade dadurch der einen Seite der in Kant lebenden Antithese breitesten Spielraum gab. Deshalb möchte ich in diesem Zusammenhang noch kurz hervorheben, daß ich in meinem soeben genannten Buch die innige systematische Beziehung zwischen dem Schöpfer der kritischen Philosophie und den Vollendern des kritischen Idealismus zum konstruktiven und spekulativen gerade auf das grundlegende Motiv der Dialektik und Antithetik zurückgeführt habe. Es ist, besonders in der neukantischen Literatur, der Entwicklung der Philosophie Kants durch die Vertreter des spekulativen Idealismus die methodische Folgerichtigkeit abgesprochen worden; man sah vielfach in dieser Entwicklung statt einer innerlich gebotenen, sachlichen und systematischen Fortführung der Aufgaben und der Verfahrungsweise des Kritizismus eine Abbiegung zu ganz anders gearteten Fragestellungen und zu neuen Konstruktionen, die bedingt seien durch die Entstehung und Mitwirkung neuer Gesichtspunkte und neuer metaphysischer Forderungen. Man stellte zwar nicht die Großartigkeit dieser von Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher geleisteten Systematik in Abrede; nur verneinte man entweder ganz den inneren Zusammenhang dieser konstruktiven Systematik mit Kant, oder man ließ ihn doch nur in beschränktem Umfange gelten. Diesen Entscheidungen gegenüber suche ich darzulegen, in welchem Sinne und unter Verwendung welcher streng aus dem Geist und Wesen der kritischen Philo-

sophie sich ergebenden Hilfsmittel die Entwicklung der philosophischen Systematik von Kant zu Fichte, von da zu Schelling und endlich zu Hegel doch den Charakter der Einheit, das Gepräge klar begründeter Stetigkeit trägt. Ich tue es dadurch, daß ich das in der kritischen Philosophie selber in konstitutiver Funktion wirksame Prinzip der Dialektik und Antinomik in derselben Weise herausarbeite, wie es Horneffer bei seiner Beleuchtung der Persönlichkeit Kants für diese getan hat. Mitbeeinflußt aber ist die Erkenntnis und Herausarbeitung des Dialektischen und Antithetischen, sei es in Kants Wesensart, sei es in seiner Philosophie, sicherlich durch die ganze Atmosphäre und durch die ganze geistige Verfassung unserer Zeit, die, wie sie selber im großen und im kleinen, in ihren Gründen wie in ihren Äußerungen und Leistungen von schwersten Antinomieen durchsetzt ist, uns nun auch besonders geneigt und begabt macht, die ihr eigentümlichen Charakterzüge in früheren Epochen und Persönlichkeiten wiederzufinden.

Zusätze Fichtes zu seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.

Mitgeteilt von Oberbibliothekar Dr. **Hans Schulz,** Halle a. S.

Fichtes Werk ist noch nicht mit der Sorgfalt gesammelt und herausgegeben, die nötig ist. Die Ausgaben der gesammelten Werke und des Nachlasses, die sein Sohn veranstaltet hat, sind noch die Grundlage, obwohl man auf die von Fichte selbst veranstalteten Drucke und bei den zu seinen Lebzeiten ungedruckten Arbeiten auf die Handschriften zurückgehen müßte. Manches an Polemik ist in Zeitschriften zu finden, über seinem Briefwechsel gar waltet ein Unstern. Der Besitz der Familie ist dereinst nicht sorgfältig gehütet worden, und als das Interesse daran bei Fichtes Enkel lebhaft wurde, war es schon zu spät; um einiges zurückzuerwerben, mußten sogar Geldopfer nicht gescheut werden[1]).

Fichte ist 1805 in Erlangen Professor gewesen. Des Georg Wolfgang August Fikenscher Vollständige akademische Gelehrten-Geschichte der Kgl. Preuß. Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen, in drei Abteilungen in Nürnberg 1806 erschienen, gibt seinen Lebensabriß und ein Verzeichnis seiner Schriften. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß die Angaben auf ihn selbst zurückgehen. An 12. Stelle steht da die „Constitution der litterarischen Gesellschaft zu Jena", Leipzig 1796, an 7. Stelle ist eine dänische Übersetzung seiner Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten angeführt: Den Lærdes Bestemmelse: Fem Forelæsninger af Johan Gottlieb Fichte. Fordansket af J. Collin, med nogle Tillæg af Forfatteren. Kjøbenhavn, 1796. Trykt og forlagt af N. Christensen. „Mit einigen Zusätzen vom Verfasser"!

1) So ist sein „Tagebuch über die merklichsten Erziehungsfehler" zurückgekauft worden. Abgedruckt von Hans Schulz: Joh. Gottlieb Fichte als Hauslehrer. Langensalza 1919. (Pädagogisches Magazin Heft 709.)

Bisher ist man meines Wissens noch nicht darauf aufmerksam geworden. In Deutschland scheint kein Exemplar des Buches vorhanden zu sein, das von mir benutzte ist von der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen in dankenswerter Weise hergeliehen.

Der Übersetzer ist wohl Jonas Collin, geb. 1776 (Dansk biografisk Lexikon 4, 64), der im Juni 1795 sein juristisches Examen bestanden hatte und seitdem in seines Vaters Lotteriekontor arbeitete, sich später auf dem Finanzgebiet einen Namen gemacht hat. Seine Freizeit wandte er an umfassende Studien, hörte Vorlesungen über Mathematik, Philosophie und Naturwissenschaften, und beteiligte sich am wissenschaftlichen und ästhetischen Leben. Wann Fichtes Vorlesungen in Dänemark bekannt geworden sind, läßt sich nicht sagen. Er hatte sie, um üblem Gerede entgegenzutreten, im Sommer 1794 drucken lassen, genau wie sie gehalten worden waren, im Februar 1795 sind sie verboten worden[1]). Collin wurde durch die Rezension in der Allgemeinen Literatur-Zeitung vom 18. August 1795 — die von Johann Benjamin Erhard stammt — auf sie aufmerksam, beschloß, sie in die dänische Literatur einzuführen und kündigte im Oktober die Übersetzung an. Aber bald darauf wurde von einem Anonymus eine Übersetzung dieser Vorlesungen versprochen, der sich rühmte, eigene Zusätze Fichtes bieten zu können. Sie erschien nicht, und nun nahm Collin seinen Plan wieder auf und wandte sich nun selbst, wie er in der Vorrede vom 16. August 1796 berichtet, an Fichte, um die Zusätze zu erhalten, die der Anonymus schuldig geblieben war. Ermutigt wurde er durch Fichtes Äußerung im Vorbericht, daß er diesen Aufsätzen nicht gleich Anfangs diejenige Vollendung hätte geben können, die er ihnen wünschte. In seiner Antwort versicherte Fichte, daß er niemals einem dänischen Übersetzer Anmerkungen zu dieser Schrift mitgeteilt hätte, gab aber jetzt einige nähere Bestimmungen zu Sätzen, die im Werke etwas zu allgemein ausgedrückt wären. Collin fügt sie nicht in den Zusammenhang ein, sondern gibt sie gesondert, dem Zweck seines Buches entsprechend in dänischer Übersetzung. Es ist nun leider unmöglich, bei der Rückübersetzung ins Deutsche den Fichtischen Ausdruck zu treffen. Am vergleichbaren Text der fünf Vorlesungen kann man ersehen, daß Collin nicht sklavisch übersetzt, sondern in gutem Sinne übertragen hat. Daher kann man sich dem unbekannten Fichtischen

1) Intelligenzblatt d. Allg. Lit. Zeitung Nr. 47 v. 25. April 1795 Spalte 370.

Text nur annähern. Es scheint nicht, daß Collin bestimmte Fragen auf Grund seiner Kenntnis des Textes an Fichte gerichtet hätte, vielmehr hat Fichte selbst vier Stellen herausgegriffen, zu denen er sich äußert. Im Winter 1795 auf 96 hat er über Naturrecht gelesen, im Frühjahr 1796 ist sein Buch darüber erschienen, er kann sich bereits darauf beziehen.

In der ersten Vorlesung wirft er die Frage auf (Seite 4 der Ur-Ausgabe): welches ist die Bestimmung des Menschen an sich, d. h. des Menschen, insofern er bloß als Mensch, bloß nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; — isoliert, und außer aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe notwendig enthalten ist?

Hier fügt er hinzu: „Denne Sætning vogte man sig for, at udstrække for vidt. I Begrebet om Mennesket i Almindelighed, og abstraheret fra hans virkelige Tilværelses empiriske Betingelser, ligger sikkerligen ikke det Kjendetegn, at han staaer i Forbindelse med andre Mennesker; og hvor der tales om den Bestemmelse, Mennesket har som Menneske, maa unægteligen abstraheres fra hine empiriske Betingelser. Men et virkeligt Menneske, Mennesketi sin hele Bestemmelse, lader sig kun tænke som Individ, d. e. han kan kun som Individ vorde sig sit Selv bevidst. Men Begrebet om et Individ er et blot Vexelbegreb: jeg er den, og den, vil sige: jeg er ikke en vis anden; og i øvrigt siger det intet. Desuden ere virkelige Mennesker ikke mulige, uden forsaavidt de staae i Forbindelse med samslægtede Væsener. Intet Menneske er isolert; og Begrebet om et Individ postulerer Begrebet om dets Genus. I sin Grundlage des Naturrechts (Jena 1796) har Forfatt. deduceret dette af transcendentale Principier."

Man hüte sich davor, diesen Satz zu weit zu erstrecken. Im Begriff vom Mensch im Allgemeinen, und abgesehen von den empirischen Bedingungen seines wirklichen Seins, liegt sicherlich nicht das Kennzeichen, daß er mit andern Menschen in Verbindung stehe; und wo da gesprochen wird von der Bestimmung, die der Mensch als Mensch hat, muß unstreitig von jenen empirischen Bedingungen abgesehen werden. Aber ein wirklicher Mensch, der Mensch in seiner ganzen Bestimmung, läßt sich nur denken als Individuum, d. h. er kann nur als Individuum sich seines Selbst bewußt werden. Aber der Begriff Individuum ist ein bloßer Wechselbegriff: ich bin der und der, das will sagen:

ich bin nicht ein gewisser andrer; und im übrigen sagt das nichts. Überdies sind wirkliche Menschen nicht möglich, außer soweit sie in Verbindung stehen mit Menschen ihres Gleichen. Kein Mensch ist isoliert; und der Begriff eines Individuums postuliert den Begriff seines Genus. In seiner Grundlage des Naturrechts (Jena 1796) hat der Verfasser dies aus transszendentalen Prinzipien hergeleitet. [Vgl. S. W. 3, 39; 47.]

In derselben ersten Vorlesung erinnert Fichte „im Vorbeigehen" (Seite 17 der Ur-Ausgabe): „Es ist so wenig wahr, daß der Mensch durch die Begierde nach Glückseligkeit zur sittlichen Güte bestimmt werde; daß vielmehr der Begriff der Glückseligkeit selbst, und die Begierde nach ihr, erst aus der sittlichen Natur des Menschen entsteht. — Nicht — das ist gut, was glückselig macht; sondern — nur das macht glückselig, was gut ist." Hierzu macht er eine längere Ausführung:

„Tydeligere: at noget er et Gode for os, kommer ikke deraf, at det gjør os lykkelige; men omvendt, det gjør os lykkelige, fordi det før os, før Følelsen, før Lykken, var et Gode. — Det eudæmonistiske Systems Hovedfejl, og den vigtigste Grund, hvorfor man ej kan gjøre den modsatte Mening antagelig for dets Forfægtere, ligger deri, at de ligefrem forvexle Begjereevnens og Erkjendeevnens Forhold. Da de i Almindelighed ere transcendente Dogmatikere, og lade alt, som nogensinde forekommer i Jeg'et, være bestemt ved Tingen udenfor samme, saa maae de begynde Fornuftvæsenets hele Virksomhed fra Tingenes Indtryk paa os, og fra vor Kundskab om disse. Efter deres Mening — de maae nu sige det tydeligen, eller det ligger dunkelt til Grund for deres Ræsonnement — gives Erkjendeevnen, fremfor alt, et Objekt, i hvis Begreb blant andet ogsaa ligger det, at det vil forskaffe en vis Nydelse. (Naar de kun vilde forelægge sig selv det Spørgsmaal, hvorledes en saadan Kundskab vel var mulig, so vilde de snarligen komme ud af deres Vildfarelse.) I Følge denne theoretiske Indsigt opkommer, som hine ville, først en Drivt til Objektet. I en saadan Følge var noget et Gode, efter den Overbeviisning, at det vilde gjøre os lykkelige.

Saaledes er det nu ikke, men ganske omvendt. Drivten er det første og højeste i Mennesket; den fordrer sit Objekt forud vor nogen Kundskab og før dets Existenz; den fordrer noget ligefrem, om det endog overhovedet slet ikke var til. Ved den er forud bestemt, hvad der kan og vil gjøre os lykkelige; og

noget Givet lykkeliggjør os, fordi det, førend at være givet, var et Gode for os. Saaledes forholder det sig med alle Menneskets Drivter; med de fysiske, saavel som med de moralske. Jeg har ikke Lyst til Spise og Drikke, fordi det et Par Gange har smagt mig godt: — hvoraf skulde det vel komme at det havde smagt mig? — men forud for nogen Spisen og Drikken har jeg Lyst til at nære mig paa en bestemt Maade, og deraf kommer det først, at det smager mig; ligeledes: naar jeg har talt Sandhed, saa kan jeg være tilfreds med mig selv, men Sandheden skal jeg ikke tale fordi den forskaffer mig denne Tilfredshed; men omvendt, Sandheden alene skaffer denne Tilfredshed; fordi den moralske Drivt fordrer den forud for enhver Erfaring."

Deutlicher: daß etwas ein Gut für uns ist, kommt nicht daher, daß es uns glücklich macht; sondern umgekehrt, es macht uns glücklich, weil es vor uns, vor dem Gefühl, vor der Glückseligkeit, ein Gut war. Der Hauptfehler des eudämonistischen Systems, und der wichtigste Grund, weshalb man seinen Verfechtern die gegnerische Meinung nicht annehmbar machen kann, liegt darin, daß sie das Verhältnis des Begehrungsvermögens und des Erkenntnisvermögens geradezu verwechseln. Da sie im Allgemeinen transszendente Dogmatiker sind, und alles, was irgend im Ich vorkommt, bestimmt sein lassen von Dingen außer ihm, so müssen sie die ganze Wirksamkeit des Vernunftwesens beginnen beim Eindruck eines Dinges auf uns, und unserer Kenntnis darum. Nach ihrer Meinung — mögen sie das nun deutlich sagen, oder mag es ihrem Räsonnement dunkel zu Grunde liegen — gibt das Erkenntnisvermögen, vor allem, ein Objekt, in dessen Begriff unter anderm auch das liegt, daß es einen gewissen Genuß verschaffen will. (Wenn sie sich nur selbst die Frage vorlegen wollten, wie eine solche Kenntnis wohl möglich wäre, so würden sie rasch aus ihrem Irrtum herauskommen.) In Folge dieser theoretischen Einsicht entsteht, wie jene wollen, erst ein Trieb zum Objekt. In solcher Folgerung war etwas ein Gut, nach der Überzeugung, daß es uns glücklich machen würde.

So ist es nun nicht, sondern gerade umgekehrt. Trieb ist das erste und höchste im Menschen; der fordert sein Objekt vorher vor irgendwelcher Kenntnis und vor seiner Existenz; der fordert etwas schlechthin, wenn es sogar überhaupt garnicht existiert. Bei ihm ist voraus bestimmt, was da uns glücklich machen kann und wird; und eine Gabe macht uns glücklich, weil sie, ehe sie

gegeben wurde, ein Gut für uns war. So verhält es sich mit allen Trieben des Menschen; mit den physischen sowie mit den moralischen. Ich habe nicht Lust zu Speise und Trank, weil es mir ein paarmal gut geschmeckt hat: — woher sollte das wohl kommen, daß es mir geschmeckt hat? — sondern Essen und Trinken ungeachtet habe ich Lust, mich auf eine bestimmte Weise zu ernähren, und daher kommt es erst, daß mirs schmeckt; ebenso: wenn ich die Wahrheit gesprochen habe, so kann ich mit mir selbst zufrieden sein, aber die Wahrheit werde ich nicht sprechen, weil sie mir diese Zufriedenheit verschafft; sondern umgekehrt, Wahrheit allein schafft diese Zufriedenheit; denn der moralische Trieb fordert sie vor jeder Erfahrung.

In der zweiten Vorlesung, über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft, hatte Fichte zwei Fragen aufgeworfen (Seite 24 der Ur-Ausgabe): „Zuförderst die: mit welcher Befugnis nennt der Mensch einen bestimmten Teil der Körperwelt seinen Körper? wie kömmt er dazu, diesen seinen Körper zu betrachten, als seinem Ich angehörig, da er doch demselben gerade entgegengesetzt ist? und dann die zweite: wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen außer sich anzunehmen, und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben sind?“

„Forfatt. har nu besvaret begge disse Spørgsmaale i hans førnævnte Naturret.“ Er begnügt sich hier ohne weiteren Zusatz mit dém Hinweis, daß er diese beiden Fragen in seinem erwähnten Naturrecht beantwortet habe.

In derselben Vorlesung wendet sich Fichte an seine Zuhörer mit den Worten (Seite 33): „Sie sehen, M. H., wie wichtig es ist, die Gesellschaft überhaupt, nicht mit der besondern empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt, zu verwechseln. Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, was auch ein sehr großer Mann darüber sage; sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschliche Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht — und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahren bis dahin sein mögen — und es ist über-

haupt hier nicht von einer Anwendung im Leben, sondern von Berichtigung eines spekulativen Satzes die Rede — jetzt ist der Zeitpunkt nicht; aber es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird. Anerkannt sein sage ich, denn irren, und aus Irrtum ihren Mitmenschen verletzen mögen die Menschen auch dann noch; aber sie müssen nur alle den guten Willen haben, sich ihres Irrtums überführen zu lassen."

Fichte fügt hinzu: „Men naar det nu er umuligt enten for den ene eller for den anden at overtydes: — hvilket uagtet begges redeligste Hensigt gjerne kan være Tilfældet — saa bliver Retten stridig, og een af dem lider Uret. Nu derimod skal Retten aldrig blive stridig, thi der skal ingen Uret skee. Desuden maatte der ogsaa gives en ufejlbar og øverste Dommer, hvem det endog var Pligt at underkaste sig; der maatte gives positive Love, da Domme kun efter disse kunne fældes; og, da hine Dommere ikke kunde være indsatte uden efter en Regel, maatte der gives en Konstitution. Forsaavidt Staten har Hensyn til Menneskenes Fejlbarhed, og i sidste Instanz afgjør deres Retsstridigheder, er den aldeles nødvendig, og kan i ingen Tid ophøre.

Men forsaavidt den har Hensyn til den onde Villie, og er en tvingende Magt, er det upaatvivleligen dens sidste Hensigt at gjøre sig selv overflødig, d. e. at gjøre al Tvang undværlig: og denne Hensigt kan den opnaae endog uden at den gode Villie og Tilliden til den vorder almindelig. Thi naar alle af lang Erfaring vide, at enhver Uretfærdighed sikkerligen mislykkes, og enhver Forbrydelse sikkerligen opdages og straffes, saa kan man vente, at de af blot Klogskab ikke forgjeves ville umage sig, ikke modvilligen og med Vidende ville paadrage sig Skade."

Aber wenn es nun unmöglich ist für den einen wie für den andern überzeugt zu werden: — was ungeachtet der redlichsten Absicht beider leicht der Fall sein kann — so bleibt das Recht streitig, und einer von ihnen leidet Unrecht. Nun soll hingegen das Recht niemals streitig bleiben, denn es soll kein Unrecht geschehen. Überdies müßte es auch einen unfehlbaren und obersten Richter geben, dem sich zu unterwerfen doch Pflicht wäre; da müßte es positive Gesetze geben, da Urteile nur nach diesen ge-

fällt werden können; und, da jene Richter nicht eingesetzt werden könnten, wenn nicht nach einer Regel, so müßte es eine Verfassung geben. Insoweit der Staat Bezug hat auf die Fehlbarkeit der Menschen und in letzter Instanz ihre Rechtsstreitigkeiten erledigt, ist er durchaus notwendig, und kann zu keiner Zeit aufhören.

Aber soweit er Bezug hat auf den bösen Willen und eine zwingende Macht ist, ist es unzweifelhaft sein letzter Zweck, sich selbst überflüssig zu machen, d. h. allen Zwang entbehrlich zu machen: und diesen Zweck kann er erreichen auch ohne daß der gute Wille und das Vertrauen auf ihn allgemein wird. Denn wenn alle aus langer Erfahrung wissen, daß jedes Unrecht sicherlich mißglückt, und jedes Verbrechen sicherlich entdeckt und bestraft wird, so kann man erwarten, daß sie aus bloßer Klugheit sich nicht vergebens bemühen werden, nicht mutwillig und mit Wissen sich Schaden zuziehen werden.

Diese letzte Bemerkung Fichtes muß geschrieben sein, ehe er den zweiten Teil seines Naturrechts, das angewandte Naturrecht herausgab. Alle diese Zusätze stehen untereinander nicht im Zusammenhang, sie berühren verschiedene Gebiete. Vielleicht gibt diese Mitteilung Anlaß, daß nach Fichtes Originaltext geforscht werde.

Zur Phänomenalität des Raumes.

Kurze Mitteilung bei der Generalversammlung der Kantgesellschaft am 30. V. 1920 in Halle.

Von Professor **Hermann Schneider**-Leipzig.

Jede Wissenschaft bildet am gemeinsamen Gegenstand unserer Erfahrung Begriffe, d. h. sie hebt aus dem Gegebenen diejenigen Züge heraus, die ihr nach dem Arbeitsgebiet, das ihr zufiel, wesentlich sind, und fügt sie zu neuen Einheiten, „Begriffen", verbunden, einer Übersicht ihres Sondergebietes ein, die der allgemeinen Nutzung des Erfahrenen dient. Dabei ist verschiedenen Wissenschaften am selben „Ding" oder „Ablauf" eine ganz verschiedene Auswahl von Zügen wesentlich: Das Pferd z. B. ist ganz etwas anderes für den Zoologen, der ihm seine Stelle im Tierreich anweist, für den Nationalökonomen, der seine Bedeutung für die Volkswirtschaft untersucht, und wiederum für den Historiker, etwa den Kriegsgeschichtschreiber.

So haben auch verschiedene Wissenschaften verschiedene Raumbegriffe gebildet, indem sie aus unserer Erfahrung vom Raum die Züge auswählten und festhielten, die ihnen wichtig schienen; einige von diesen Begriffen wollen wir hier nebeneinanderstellen und vergleichen, vereinfacht (typisiert) natürlich, denn in jeder Wissenschaft erfahren die Begriffe eine Entwicklung, die wir im Rahmen einer kurzen Mitteilung nicht berücksichtigen können.

Das Sondergebiet der Psychologie ist der Gegenstand unserer Erfahrung als Bewußtseinsinhalt, der aus Empfindungen und Empfindungsverbänden besteht. Demgemäß ist dem Psychologen auch der Raum nichts anderes, als eine Summe von Empfindungen, besonders äußerer Sinne, des Gesichts und des Getasts. Die Raumerfahrung erschöpft sich für ihn in sinnlichen Empfindungen, die dem Träger der Sinne, dem Menschen, angehören, also „subjektiv wirklich" heißen dürfen. Der Psycholog darf im Dienst seiner

Sonderaufgabe scharfe Prägungen für sein Wesentliches schaffen; er darf sagen: „Der Raum ist meine Vorstellung", indem er mit „Vorstellung" jeden Verband von Empfindungen bezeichnet. Dabei muß er sich aber ganz klar bleiben, daß wir mit „Vorstellung" noch einen anderen Sinn verbinden können (und gewöhnlich verbinden), nämlich den von „Nur Gedachtem, Geträumtem" im Gegensatz zum „Wahrgenommenem, Körperlich-Wirklichem"; in diesem Sinne ist der Raum nicht „nur Vorstellung"; er ist keine „Einbildung", kein Traum. Der Psycholog darf auch sagen: „Der Raum ist nichts außer meiner Empfindung", wenn das heißen soll, daß er die Raumerfahrung ganz und gar in Sinnesempfindungen auflösen kann und muß oder daß kein „Urbild" gegeben ist, das wir wahrnehmend abbilden; wiederum aber muß er sich dabei bewußt bleiben, daß dies nicht dahin mißverstanden werden darf, daß das Räumliche „Nur dem Inhaber zugänglich", nicht „Allen zugänglich gegeben" wäre, daß es ein Traum, keine „objektive Wirklichkeit" wäre. Dieser Saal ist zwar für jeden von uns nichts anderes, als eine Summe sinnlicher Empfindungen, aber er ist deshalb keineswegs unsere Einbildung; er ist unser aller Wahrnehmung, uns allen zugänglich gegeben, nicht nur jedem als seinem Inhaber gegeben, wie es ein geträumter Saal wäre. Die Psychologie vernachlässigt das Allen-zugänglich-gegeben-sein, der Zug ist ihr nicht wesentlich; aber leugnen, wegdeuten darf sie ihn nicht, denn er ist und ist auch einer Wissenschaft wesentlich, der Metaphysik.

Das Sondergebiet der Physik ist der Gegenstand unserer Erfahrung als Körper-Wirklichkeit, in der Neuzeit besonders als Summe fest wiederkehrender Abläufe; sie erklärt alles Geschehen in der Körperwelt aus Bewegungen eines Stoffes in einem vollkommen leeren Raum, auch wenn sie mit vierdimensionalen mathematischen Formeln und mit kleinsten Körperchen elektrischer, statt grobmechanischer Verkleidung arbeitet. Das Urbild für diesen Raumbegriff ist das leere Zimmer, die leere Schachtel oder der leere Topf, luftgefüllte Räume, in die man feste Körper stellen oder legen, Flüssigkeiten gießen kann. Diese Räume sind nicht „leer", sondern eben mit Luft gefüllt; wir bezeichnen mit „leer" und „voll" verschiedene Zugarten in einem Nebeneinandersein von Zügen, physikalisch gesprochen verschiedene Aggregatzustände. Einen vollkommen leeren Raum erfahren wir nirgends, wir erschließen ihn nur, und zwar daraus, daß wir in einem Topf die

Luft durch Wasser verdrängen und ersetzen können, daß die Gestirnbewegung scheinbar widerstandslos vor sich geht, daß die Luft sich nach dem Rand der Erdkugel verdünnt und daß wir einen dichten Luftbehälter gasleer pumpen können u. s. f.; aber beim Eingießen von Wasser in einen Topf sehen wir zwar den Wechsel in diesem Nebeneinander körperwirklicher Züge, aber nie den leeren Raum, und zwischen den Gestirnen, wie im ausgepumpten Luftbehälter bleibt immer Licht, strahlende Wärme und all das andere Unauspumpbare Körper-wirkliche, mag man nun einen Äther annehmen, oder nicht. Auch der Physiker kann sagen: „Der Raum, der vollkommen leere Raum, ist ein „subjektiv Wirkliches", er enthält ein Bild, das vom Zimmer und seinem Inhalt (also eine Einbildung!), er ist nicht erfahren, nur erschlossen (also nur leer gedacht!); ich erfahre nur ein Nebeneinandersein von Zügen verschiedener Körperwirklichkeit".

Da scheint ihm der Mathematiker, der Geometer, widersprechen zu müssen; Geometrie gilt ja als die Wissenschaft vom leeren Raum; gibt es eine strenge Wissenschaft, die den vollkommen leeren Raum zum Sondergegenstand hat, so muß der doch erfahren sein! Aber die Geometrie arbeitet, wie die praktische Feldmeßkunst, aus der sie als Wissenschaft hervorgegangen ist, nur mit der Erfahrung des Nebeneinanderseins körperwirklicher Züge; an ihm hebt sie als wesentlich die gleichförmige, einheitliche Ausgedehntheit in drei Ebenen hervor, die sie in Punkte, Linien, Flächen und Raumkörper zerlegt, alles übrige vernachlässigt sie, selbst die Körperwirklichkeit, soweit sie Stoßbarkeit und Allen-zugänglich-gegebensein ist; dadurch ermöglicht sie der Physik, das Stoßbare vom Räumlichen zu trennen und liefert ihr so zu ihrem Bild von der leeren Schachtel die wissenschaftliche Rechtfertigung: das Nebeneinandersein als Sondergegenstand der Geometrie kann als die leere Schachtel angesehen werden, die die Physik zur Lösung ihrer Bearbeitungsaufgabe braucht. Weil der Geometrie nur das Nebeneinandersein von Zügen, nicht der leere Raum, wesentlich ist, konnte die wissenschaftliche Geometrie vom Sein der Eleaten ausgehen, die bekanntlich den leeren Raum als Schein ansahen, und in der Neuzeit konnte gerade ein ganz großer Geometer unter den Philosophen, Descartes, die objektive Wirklichkeit des leeren Raumes leugnen.

Wir erfahren ein Nebeneinandersein von Zügen, die grund-

sätzlich und tatsächlich Allen zugänglich gegeben sind, aber wir erfahren keinen leeren Raum.

Man könnte versucht sein, daraus noch einen „Beweis" dafür abzuleiten, daß der leere Raum eine „logische Unmöglichkeit" sei. Ein leerer Raum wäre ein Nebeneinandersein von Zügen, in dem die Züge sämtlich „Nichts" wären, also ein „Nebeneinandersein von Nichts"; man kann aber nicht sagen, „Nichts" sei „neben" „Nichts", das wäre ein Widerspruch. Dieser „Beweis" ist fehlerhaft; er fußt nur darauf, daß wir unseren Begriff des Nebeneinanderseins an festen Körpern gebildet und auf Alles Körperwirkliche (= Etwas, Füllung, im Gegensatz zu Nichts, leerem Gefäß) übertragen haben, so daß bei seiner Anwendung auf den leeren Raum ein Widerspruch mit dem Sprachgebrauch und der herkömmlichen Vorstellung dabei entsteht. Wenn wir den leeren Raum wirklich erfahren würden, müßten wir einfach unsere Ausdrucksweise ändern oder dehnen, damit sie auch diese Erfahrung bezeichnete; vorläufig haben wir dazu keinen Grund, weil wir ja den vollkommen leeren Raum nirgends erfahren.

Kant lehrt, der leere Raum sei die „subjektive Bedingung" der sinnlichen Erfahrung durch äußere Sinne, keine „wirkliche Beschaffenheit" des Dings an sich. Eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre von der Phänomenalität des Raums kann nur im weiten Rahmen einer Untersuchung über „Erscheinung" und „Ding an sich" allgemein erfolgen" [1]). Hier sollte nur gezeigt werden, daß verschiedene Wissenschaften ganz verschiedene Raumbegriffe bilden und in ganz verschiedenem Sinn von „Subjektivität des Raums" sprechen können, so daß man daran denken muß, daß Schosse aus dieser Wurzel in das Feld der metaphysischen Lehre vom Raum als Erscheinungsform gewuchert sein könnten.

---

1) Ich habe sie vorbereitet in dem Heft I meiner „Metaphysik als exakte Wissenschaft" (Verlag der Hinrichsschen Buchhandlung, Leipzig, 1919).

Das τρίτος-ἄνθρωπος-Argument gegen die Eidos-Lehre.

Von **J. Kaufmann** in Lausanne.

In den „Logischen Untersuchungen“ unterzog Husserl die bestehenden Begriffstheorien einer eingehenden Kritik, die ihm das Feld für seinen phänomenologischen Fundamentalbegriff des „Eidos“ räumen sollte. Husserl deckt die Unzulänglichkeiten der bestehenden Begriffstheorien auf, um ihnen eine eigene Theorie entgegenzustellen. Dem alten „Begriff“, der als das vielen Einzeldingen Gemeinsame durch Vergleichen und Abstrahieren gewonnen werden sollte, stellt er ein ursprünglich-Allgemeines entgegen — das „Wesen“, die „Idee“, das „Eidos“, welches die ideale Einheit der Spezies ausmacht und wodurch die betreffenden spezifischen Merkmale in den Dingen allererst gedacht werden. Diese ideale Einheit ist nicht das abstrahierte, den Einzeldingen inhärierende Allgemeine, sondern seine Voraussetzung (vgl. Linke, Die Minderwertigkeit der Erfahrung etc., Kantstudien B. XXIII. S. 438). Denn das, was verschiedene Dinge gemeinsam haben, was ihnen allen gleich zukommt, setzt eine ideale Einheit voraus, die eben von den betreffenden Dingen prädiziert wird. Diese Einheit ist somit das erstere. Ihr kommt ideales Sein für sich zu. Sie ist von den Dingen unabhängig. Sie ist als solche originär gegeben und wird als solche gedacht, „geschaut“.

Ein strenger Beweis für die Notwendigkeit der Annahme solcher idealer Einheiten wird aus der Analyse des Begriffs der Gleichheit geführt. Nach den überlieferten Theorien ist der Begriff durch Abstraktion des den Einzeldingen Gemeinsamen gewonnen. Diese Allgemeinheit ist nichts anderes als die Gleichheit der Dinge in bestimmter Hinsicht. Nun — sagt Husserl — läßt sich aber die Gleichheit nur auf Grund der Identität definieren: Dinge sind gleich, wenn ihnen ein und dasselbe — ein identisches — Merkmal

zukommt. Das identische Merkmal wird als ideell Eines den verschiedenen Dingen zugesprochen, und die Dinge so als gleich gedacht. „Die ideale Einheit der Spezies" ist somit die Voraussetzung der Gleichheit. „Gleichheit ist das Verhältnis der Gegenstände, welche ein und derselben Spezies unterstehen" definiert Husserl (Log. Unters., II. B. 2. Unters. § 3). Das Allgemeine ist somit das Ursprüngliche. Denn die identische Einheit, das Eidos, wodurch die Gleichheit allererst gedacht wird, kann nicht erst durch Vergleichen (und Abstrahieren) gewonnen werden.

Diesen Beweis aus der Gleichheit, auf den die Phänomenologen viel Gewicht zu legen scheinen, wollen wir hier prüfen.

Der Phänomenologe, indem er die Gleichheit der Einzeldinge auf die Identität einer Idee zurückführt, versetzt den Schwerpunkt des Problems aus dem Verhältnis der Einzeldinge zueinander in das Verhältnis derselben zu einer identischen Idee. Was wird aber damit gewonnen? War früher die Frage: worin besteht die Gleichheit?, so lautet jetzt die Frage: worin besteht das „Unterstehen" eines Gegenstandes seiner Idee? Den gleichen Einzeldingen A_1 und A_2 wird eine Idee A übergeordnet, der sie beide unterstehen, an der sie teilhaben sollen. Dieses „Unterstehen" oder „Teilhaben" ist aber durchaus nicht verständlicher als das Gleichen. Soll es als „Gemeintsein" gedeutet werden? Nun ist aber die Idee mit sich selbst identisch und in den A_1 und A_2 nicht gegeben: sie soll ja für sich „geschaut" werden. Wie soll dann durch das gegebene, etwa sinnlich gegebene A_1, ein mit ihm nicht identisches A „gemeint" werden können? Es scheint, daß dies nicht anders möglich sein kann, als durch den Umstand, daß jeder gegebene Gegenstand der Idee inhaltlich gleich ist. (Ich spreche nämlich von sinnlichen Qualitäten und von Größen.) Die Gleichheit von A_1 und A_2 wird dann der Phänomenologe bloß durch die Gleichheit beider einem Dritten, einem A, ersetzt haben (was der Satz der Drittengleichheit ermöglicht). Nun setzt aber die Gleichheit zweier Dinge die Identität einer in ihnen verkörperten Idee voraus. Die Gleichheit zwischen Ding A_1 (bezw. Ding A_2) und Idee A setzt also ein neues ideelles A voraus, und so in infinitum.

Gehen wir von der Gleichheit im prägnanten Sinne aus — von der mathematischen.

Sind z. B. zwei Linien AB und CD gleich, so soll eine identische Größe x vorausgesetzt werden, der beide Linien unterstehen. Diese ideele Größe ist nicht in AB oder CD gegeben. Sie ist

ursprünglich und ist für sich gegeben. Was soll ich mir nun unter dieser ideelen Größe denken, wenn nicht ebenfalls eine Strecke? Denn ist das nicht der Fall, so ist das Unterstehen der gegebenen Strecke der Idee x unbegreiflich. Ist das aber der Fall, so kann das „Unterstehen" von AB und CD der Idee x nichts anderes bedeuten, als daß sie ihr gleich sind. Und allerdings ist die Gleichheit der drei Größen die notwendige Bedingung des Unterstehens von AB und CD der Idee x — mag das Unterstehen noch sonst bedeuten, was es will. Nun ist aber Gleichheit Identität im Eidos. Die Gleichheit von AB (bezw. CD) und x setzt also ein neues Eidos voraus, und so in infinitum.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir die Gleichheit in einer sinnlichen Qualität betrachten. Daß z. B. diese zwei Blätter grün sind, heißt, daß sie der Idee Grün unterstehen. Die Idee Grün enthält nun etwas vom Inhalt Grün oder nicht. Enthält sie nichts vom genannten Inhalt, so ist ihre Beziehung zum gegebenen Sinnlichen unerklärlich: warum soll sie eben die Idee vom Grün sein? Enthält sie aber etwas vom Inhalt dieser Qualität, so ist doch eben das Grün in ihr, was das „Unterstehen" des Gegebenen dieser Idee möglich macht. Das zugegeben, ist auch die Gleichheit eines jeden Blattes dem ideellen Grün implizite zugegeben. Auch der phänomenologisch reduzierte, ideelle Sonnenuntergang — um ein Beispiel Linkes aufzugreifen — ist ja „ein rotes, rundes, am Horizont versinkendes Etwas" (Linke, Das Recht der Phänomenologie, Kantstudien B. XXI S. 196), also ein Komplex von vorgestellten Beschaffenheiten, der den realen Sonnenuntergängen ebenso gleicht, wie sich diese letzteren untereinander gleichen. Fordert aber die Gleichheit die Identität in einer Idee, so haben wir, um das Unterstehen eines jeden Blattes der Idee Grün oder irgend eines realen Sonnenunterganges dem ideelen Sonnenuntergange erklären zu können, eine Idee zweiten Grades nötig, usw.

Die Arithmetik war es wohl, die die Husserlsche Theorie veranlaßt zu haben scheint. Die Arithmetik ordnet ihre Zahlen in fest geordnete Reihen. Unser Rechnen wird gewöhnlich durch diese feste Ordnung beherrscht. Haben wir z. B. die Gleichung: $2+2 = 5-1$, so denken wir sie gewöhnlich als den Schluß aus zwei Gleichungen: $2+2 = 4$ und $5-1 = 4$. Es drängt sich dabei der Gedanke auf, $2+2$ und $5-1$ wären gleich, weil sie beide einer identischen Größe, der Vier, unterstehen. Dieses Unterstehen bedeutet aber auch hier im Grunde nichts als wiederum Gleich-

heit. Mindestens schließt sie die Gleichheit ein oder setzt sie voraus. Die Gleichheit von $2+2$ und $5-1$ wurde somit durch deren Gleichheit einer identischen Größe ersetzt, auf „Identität" aber nur scheinbar zurückgeführt. Daß dem so ist, erhellt auch noch aus folgender Überlegung. Soll Gleichheit das Unterstehen ein und derselben Idee bedeuten, so muß dementsprechend Ungleichheit das Unterstehen verschiedener Ideen bedeuten. Es sei nun z. B. der Ausdruck $2+2 \neq 2+1$ gegeben. Dieser Ausdruck läßt sich etwa folgendermaßen zerlegen: $2+2 = 4$, $2+1 \neq 4$. In der Sprache unserer Theorie würden die Ausdrücke bedeuten: $2+2$ untersteht der Idee 4, $2+1$ aber nicht. Nun bedeutet aber Ungleichheit von Größen immer entweder „größer" oder „kleiner". In unserem Beispiele hat nun der unbestimmte Ausdruck $2+1 \neq 4$ einen präzisen Sinn, nämlich: $2+1 < 4$. Das Nichtunterstehen bedeutet also Größer- oder Kleinersein. Dementsprechend kann das Unterstehen nichts anderes als Gleichsein bedeuten.

Entsprechendes gilt auch für die Geometrie und das Sinnliche.

Das letztere Argument kann noch etwa folgendermaßen fortgeführt werden.

Ist Gleichheit Identität im Ideellen, so ist notwendigerweise die korrelative Nicht-Gleichheit Nicht-Identität im Ideellen. Dinge sind nicht-gleich, wenn sie nicht-identischen Ideen unterstehen. Diese Definition, die notwendig mit der phänomenologistischen Definition der Gleichheit zusammenhängt, erweist sich aber als durchaus ungenügend. Im Bereiche der — extensiven und intensiven — Größenlehre hat Ungleichheit eine Bedeutung, die durch Nicht-Identität nicht erschöpft wird. Ungleichheit heißt mehr oder weniger, größer oder kleiner, stärker oder schwächer u. dergl. Sind die Linien AB und CD nicht gleich, so heißt das nicht bloß, daß sie verschiedenen Ideen unterstehen, sondern, daß AB entweder größer oder kleiner als CD ist. Angenommen, die Ungleichheit der Linien bestehe darin, daß sie verschiedenen ideellen Größen unterstehen. Worin besteht aber beispielsweise das Größersein von AB im Verhältnis zu CD? Etwa im entsprechenden Verhältnis der ideelen AB und CD? Worin besteht aber diese? Daß sie nicht identisch sind, macht noch natürlich dieses Verhältnis nicht aus. Es bleibt also nichts übrig als entweder ein Verhältnis zu einem ich weiß nicht welchen „dritten" Ideellen anzunehmen oder das Vergleichen als unreduzierbares Moment zuzulassen. Im Größer- oder Kleinersein ist also ein Moment des Vergleichens zweier

Dinge enthalten, und zwar solcher, die ex definitione keinem Identischen unterstehen. Größer, gleich und kleiner stehen aber in enger Korrelation zu einander und sind verschiedene Arten ein und derselben Beziehung. Was für das Größer- und Kleinersein gilt, gilt somit auch für das Gleichsein.

Ja noch mehr: Die Begriffe größer und kleiner schließen den Begriff gleich ein: von zwei Größen ist diejenige größer, deren Teil der anderen gleich ist. Das gilt natürlich auch etwa von ideellen Größen, von ideellen Linien oder von Zahlen. Ist ein ideelles A größer als ein ideelles B, so heißt das, daß ein Teil von A dem ganzen B gleich ist. Wäre nun Gleichheit immer auf Identität zurückzuführen, so müßten wir eine „dritte" Idee annehmen, um diese Gleichheit zu erklären. So ist z. B. die Zwei von der Eins verschieden, wobei die Zwei größer als die Eins ist. Ein Teil der Zwei ist also der Eins gleich (nicht doch mit der Eins identisch). Wir hätten nun eine neue Eins nötig, um diese Gleichheit erklären zu können, usw.

Zwischen Gleichheit und Identität besteht übrigens wohl eine Beziehung, nicht aber im Sinne der Phänomenologen. Gleichheit ist nicht das Verhältnis der Gegenstände, die einer identischen Idee unterstehen, sondern ein Verhältnis der Gegenstände, welche nach Aufhebung der individualisierenden Momente als identisch gedacht werden können. Also nicht auf „aktueller" Identität einer den Gegenständen übergeordneten Idee, sondern auf denkbarer Identität der Gegenstände selbst beruht die Gleichheit. Vergleich z. B. die Definition der Kongruenz in der Geometrie. Das (logische) Aufheben der individualisierenden (bezw. singularisierenden) Momente ist eben das eigentliche Prinzip der Abstraktion.

Mit der letzteren Bemerkung ist auch dem Argumente der Phänomenologen begegnet, welches allen Einwänden zu trotzen scheint und welches lautet: „Wir können zwei Dinge nicht als gleiche bezeichnen, ohne die Hinsicht anzugeben, in der sie gleich sind. Die Hinsicht — — hier liegt die Identität" (Log. Unters. II, S. 112. Vgl. Linke: „gleich sind verschiedene Gegenstände in einer gewissen Hinsicht", „in oder in Bezug auf etwas", welches Etwas „ihnen gemeinsam", für sie „als ein und dasselbe" vorhanden ist Kantstudien, B. XXI S. 185). — Natürlich heißt Gleichheit nichts anderes als Gleichheit „in Bezug auf etwas".

Nur ist dies Etwas nicht eine „reine Idee“ im Sinne der Phänomenologie, ein identisches Moment, sondern ein als identisch denkbares Moment. Als Identisches darf es also bezeichnet werden nur insofern es vom Gegebenen (eigentlich: vom mit-Gegebenen) abstrahiert und in seiner Umwandelbarkeit gedacht wird. Das so verstandene Identische geht aber der Abstraktion nicht voran und in ihm kann und soll die Gleichheit nicht ihren Ursprung haben.

Kausalität, Relativität und Stetigkeit.

Von Dr. **Josef Winternitz**, Prag.

Die Aufgabe der Naturwissenschaft ist weder die Erklärung der Naturvorgänge, wenn Erklärung so viel heißen soll wie Zurückführung auf einleuchtende Prinzipien, noch ihre Beschreibung, wenn Beschreibung das bedeutet, was man gewöhnlich darunter versteht, nämlich die Wiedergabe der Merkmale eines Einzeldinges oder Einzelvorganges; sondern die Naturwissenschaft geht wie jede wahre Wissenschaft auf das Beharrende im Wechsel, „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht". Das sind aber nicht, wie Plato glaubte, die Typen der Dinge, sondern die Gesetze, welche die Erscheinungen miteinander verknüpfen. Die Welt der strengen Gesetzmäßigkeit ist uns jedoch nach Kant's bekanntem Worte nicht gegeben, sondern aufgegeben. Daß wir sie erforschen wollen, ist der Grund, warum wir bei dem unmittelbar und unzweifelhaft Gegebenen nicht stehen bleiben können; denn es ist ein Ergebnis primitivster Erfahrung, daß in dem Bereich unserer Bewußtseinserscheinungen eine strenge Gesetzmäßigkeit nicht aufstellbar ist, wenn wir nicht die psychischen Zustände durch die einer andern, der physischen Welt bedingt ansehn, einer gedachten Welt, die sich von der erlebten außer durch ihre Gesetzlichkeit noch dadurch unterscheidet, daß wir sie für alle erkennenden Wesen gleich zugänglich und als die gleiche erkennbar annehmen.

Alle speziellen Annahmen über die physische Welt prüfen wir an der unmittelbaren Erfahrung, aber diese Prüfung ist nur unter gewissen Voraussetzungen möglich, die selbst nicht an der Erfahrung geprüft werden können. Zu diesen Voraussetzungen gehört die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Außenwelt und ihr gesetzmäßiger Zusammenhang mit den uns unmittelbar gegebenen Bewußtsseinserscheinungen. Da nur durch Kausalschlüsse, die uns

schließlich zu direkt wahrnehmbaren Ergebnissen führen, alle besonderen empirischen Urteile mit der Erfahrung verglichen werden können, so ist die Existenz von irgend etwas, was dieser Außenwelt angehören soll, ohne in ihren Kausalzusammenhang verstrickt zu sein, eine ganz bedeutungslose, weil durch keinerlei Erfahrung zu bestätigende Hypothese. Diese prinzipiellen erkenntnistheoretischen Vorbemerkungen schienen mir nötig, damit wir für unser Bestreben, den präzisen Sinn des Kausalgesetzes zu formulieren, einen festen Ausgangs- und Zielpunkt gewinnen. Denn wenn alle Naturerkenntnis nur unter der Voraussetzung strenger Gesetzmäßigkeit, d. h. der ausnahmslosen Geltung des Kausalgesetzes möglich ist, so muß dieses jedenfalls so formuliert werden, daß es zu seiner Funktion, zur Begründung des systematischen Verfahrens der Naturforschung, auch tauglich ist.

Welches ist nun die Schwierigkeit, welche einer solchen exakten Formulierung entgegensteht? Ist nicht z. B. die Kantsche Formel genügend klar? „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." „Nach einer Regel" das bedeutet: Wenn einmal auf den Zustand A ein Zustand B gefolgt ist, so folgt immer auf den gleichen Zustand A der Zustand B. Der Schein der Einfachheit und Klarheit verschwindet sofort, wenn wir nun die Frage stellen: Wann sind zwei Zustände gleich? Gleichheit ist von Identität verschieden. Daß auf Identisches Identisches folgt, dafür bürgt uns schon der Satz vom Widerspruch, aus dem unmittelbar folgt, daß in einem völlig bestimmten individuellen Falle, an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, nur Eines und nicht auch etwas Anderes geschehen kann. Aber was gleich und nicht identisch ist, muß nicht nur in gewissen Merkmalen übereinstimmen, sondern sich auch in anderen unterscheiden. In unserem Falle entsteht also die Frage: Worin müssen reale Zustände übereinstimmen und worin können sie sich noch unterscheiden, damit wir der Gleichheit der Folgen gewiß sein können?

Von dieser Fragestellung aus ist Philipp Frank[1]) zu einer Auffassung des Kausalgesetzes gelangt, die m. E. seiner Leugnung gleichkommt. Nur durch die Forderung, daß in den Folgezuständen kein Unterschied merkbar sein soll, könnten wir ent-

1) Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie", VI. Bd., S. 443ff. Vgl. die die Polemik mit G. Hessenberg (Jahresb. d. deutschen Mathematiker-Vereinigung XVII. Bd.).

scheiden, wann zwei Zustände gleich sind und welche Merkmale zur vollständigen Beschreibung eines Zustandes gehören. Daß die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften dazu nicht ausreichen, soll das Beispiel von zwei nebeneinander gelegten Eisenstäben zeigen, die einander einmal anziehen, ein andermal nicht, ohne daß wir irgend einen Unterschied wahrnehmen würden. Eben wegen der Verschiedenheit der Reaktion nennten wir das eine mal die Eisenstäbe magnetisch, und fügten damit ein neues Merkmal der Beschreibung des Zustandes hinzu. Damit dem Kausalgesetze Genüge geschehe, müßten wir das solange tun, bis ausnahmslos auf gleiche Zustände gleiche folgten. Der Sinn des Satzes sei also eine Definition des Wortes „Zustand", eine Anweisung, wie Zustände zu beschreiben seien, die so formuliert wird: „Unter Zustand versteht man die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften eines Körpersystems samt einer Reihe fiktiver Eigenschaften, deren wir so viele hinzufügen, daß auf gleiche Zustände immer gleiche Zustände folgen".

Wäre diese Betrachtung richtig, so würde sie den Wert der Naturwissenschaft in Frage stellen. Wie wäre der Zweck der Naturerkenntnis, aus dem Gegenwärtigen das Künftige zu erschließen, erreichbar, wenn sich Verschiedenheit der Folgezustände ohne wahrnehmbaren Unterschied der gegenwärtigen ergeben kann? Was nützt uns die Wissenschaft, wenn sie nicht mehr leistet, als die Verschiedenheit von Zuständen zu benennen, ohne uns ein Mittel an die Hand zu geben, daß wir die Wirkung nicht abzuwarten brauchen, um sie zu erkennen? Worin besteht denn der ganze Unterschied zwischen moderner Naturforschung und scholastischem Wortwissen? Worin wäre die Definition des magnetischen Zustandes durch die Anziehung verschieden von der scholastischen Erklärung der einschläfernden Wirkung des Opiums: quia in eo est virtus dormitiva?

Dieser Einwand richtet sich jedoch nur gegen das Ergebnis der Untersuchung; worin liegt ihr Fehler? In der zu engen Fassung des Begriffes der wahrnehmbaren Eigenschaften. Hier werden darunter solche Eigenschaften der Körper verstanden, für deren Wahrnehmung wir ein eigenes Sinnesorgan besitzen und die sich daher dem anschaulichen Bild der Körper einfügen. Wenn wir dagegen unter wahrnehmbaren Merkmalen alle Bestimmungen von Dingen verstehen, die, sobald diese Dinge in Kausalbeziehung zu unserem Großhirn treten, irgend welche Besonderheit

in unserer Wahrnehmung bedingen, dann ergibt sich aus den eingangs angeführten Gründen zwingend, daß niemals andere als wahrnehmbare Merkmale zur Beschreibung realer Zustände zugelassen werden können.

Die wahrnehmbaren Merkmale müssen nicht immer wahrgenommen werden; darum kann man nicht schlechthin behaupten, daß es keine wahrnehmbaren Merkmale des magnetischen Zustandes gibt; aber sie müssen wahrgenommen werden *können*; darum kann sich ein vorhandener Unterschied nicht in der einzigen späteren Wirkung allein äußern. Nach dem Gesetz der Schwelle erzeugen allerdings mitunter verschiedene Reize die gleiche Empfindung, aber die Mittel, die Intensität eines Reizes zu steigern, einen Sinn zur Unterstützung des andern heranzuziehen, andere Vorgänge durch an und für sich noch nicht zur Wahrnehmung gelangende hervorrufen zu lassen, sind von so unendlicher Mannigfaltigkeit, daß die Möglichkeit, es könnte sich jemals eine Eigenschaft nur in einer einzigen eine bestimmte Zeit erfordernden Reaktion offenbaren, praktisch auszuschließen ist. Zudem ergeben sich aus der Annahme eines physikalischen Zustandes die Fragen, wie er sich hervorrufen, wodurch er sich aufheben läßt, kurz: Wenn wir wegen des verschiedenen Verhaltens der Dinge verschiedene Eigenschaften annehmen, so ist das nicht eine bloße *Benennung* des Vorgefundenen, sondern ein Schluß, der über das Beobachtete hinausgeht, außer dem wahrgenommenen weitere Unterschiede fordernd.

Aus der Verschiedenheit zweier Körper in irgend einer Hinsicht folgt Verschiedenheit des Verhaltens bei *jeder* Reaktion, wenn der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ebenso möglich sein soll, wie der von der Ursache auf die Wirkung, wenn auch die Zuordnung der Ursache zur Wirkung eine eindeutige ist. Denn dann können zwei irgendwie von einander abweichende Umstände, mögen sie mit welchen andern immer kombiniert sein, niemals den gleichen Folgezustand ergeben.

Die Frage, ob die eindeutige Umkehrbarkeit im Wesen der Kausalbeziehung liegt, ist freilich noch nicht entschieden. Für den Physiker ist es selbstverständlich, daß sich aus einem gegebenen Anfangszustand mit Hilfe der Differentialgleichungen ebensogut jeder frühere wie jeder spätere Zustand berechnen läßt. Dagegen gilt in der Logik das „ab effectu conclusio non datur“ als Korollar des Satzes, daß aus der Richtigkeit des Schlußsatzes nicht die der

Prämissen folgt, wiewohl die Eigentümlichkeiten der logischen Abfolge doch nicht ohne weiteres auf die reale Kausation zu übertragen sind.

Machen wir uns klar, was die Behauptung, daß eine bestimmte Erscheinung nur eine Ursache haben kann, bedeutet: Einem irgendwie allgemein beschriebenen Zustand W können allerdings die verschiedensten Antezedentien A vorausgehen, aber alle diese A haben gewisse Umstände U gemeinsam und gerade diese sind es, von denen der Eintritt von W gesetzmäßig abhängt und die deshalb als Ursache von W zu bezeichnen sind. Je vager und allgemeiner die Beschreibung von W gehalten ist, desto mannigfacher kann A beschaffen sein, desto weniger gemeinsames U läßt sich herausheben. Ist W eine erschöpfende Beschreibung des Zustandes in einem Weltgebiet G, dann gehören zu U alle Zustandsmerkmale des Weltgebietes, von dem, seiner räumlich-zeitlichen Lage nach, Wirkungen in das Gebiet G gelangen können[1]). Da wir alle physikalische Realität nur durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen und nirgends, wo wir gleichartige Wirkungen beobachten, einen Grund haben, verschiedene Agentien als wirksam anzunehmen, so wird sich wohl auch die eindeutige Umkehrbarkeit der Kausalbeziehung als zur Fundierung der induktiven Methoden notwendig nachweisen lassen.

Die Unzulänglichkeit der üblichen Beispiele für die Erzeugung der gleichen Wirkung durch verschiedene Ursachen ist schon öfter gezeigt worden[2]). So sagt man zum Beispiel: Wenn es geregnet habe, dann seien gewiß die Straßen naß; aber daraus, daß die Straßen naß seien, könnten wir nicht schließen, daß es geregnet habe, es wäre z. B. auch möglich, daß aufgespritzt wurde. Nun ist wohl richtig: Wenn wir von der Wirkung nicht mehr wissen, als daß die Straßen naß sind, die zuvor trocken waren, so können wir nicht mehr schließen, als daß Wasser heruntergeströmt ist, ohne näher bestimmen zu können, woher es gekommen. Die Unbestimmtheit der Ursache entspricht der Unbestimmtheit der Wirkung. Ist uns aber die Wirkung genau gegeben, nicht bloß die Nässe der Straße, sondern etwa auch der Stand der Wolken am

1) Was damit gemeint ist, wird aus der im Folgenden gegebenen Formulierung der Nahewirkung erhellen.

2) Benno Kohn „Untersuchungen über das Kausalproblem", Wien 1881. III. 3. Hugo Bergmann „Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität". Logos V. 1914. S. 86 f.

Himmel oder die Stellung der Straßenspritzen, so werden wir wohl mehr erschließen können, wie eben der Laplace'sche Geist aus der genauen Kenntnis einer Weltkonstellation die ganze Vergangenheit berechnen kann.

Ein weiteres Gegenbeispiel soll der Stoß unelastischer Kugeln bieten [1]). Wenn wir zwei solche Kugeln neben einander ruhend finden, so könnten wir daraus nicht schließen, wie lange sie schon neben einander liegen, aus welchen Richtungen und mit welchen Geschwindigkeiten sie aneinander geprallt sind, sondern nur daß sich ihre Geschwindigkeiten aufgehoben haben. Abgesehen davon, daß es einen unelastischen Stoß in dieser Art nicht gibt, läßt diese ganze Argumentation die Relativität aller räumlichen und zeitlichen Bestimmungen außer Acht. Bedeuten jedoch alle diese Angaben nur Beziehungen zu anderen Vorgängen, dann ist natürlich darüber nur dann etwas aus der gegebenen Lage zu entnehmen, wenn uns auch die Lage dieses anderen gegeben wird. Halten wir also daran fest, daß nur gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, dann brauchen wir nicht nur nicht zu befürchten, daß sich eine vorhandene Verschiedenheit in einer einzigen Reaktion äußern könnte, sondern wir müssen sogar erwarten, daß sie bei jeder Reaktion wirksam ist.

Wenn wir nun andere als wahrnehmbare Merkmale ausschließen und Gleichheit als Übereinstimmung in allen wahrnehmbaren Merkmalen definieren, wodurch können sich dann noch gleiche Zustände unterscheiden? Tritt da nicht das Leibniz'sche Prinzip der identitas indiscernibilium in sein Recht?

Wenn dieses Prinzip besagen sollte, daß zu identifizieren ist, was sich durch gar keine Merkmale unterscheidet, so wäre das freilich nur eine unbestreitbare Folgerung aus dem Satz vom Widerspruch. Da aber Leibniz, indem er z. B. die Möglichkeit der völligen Gleichheit zweier Blätter eines Baumes sozusagen experimentell beweisen will, sich lediglich auf die „inneren" qualitativen und quantitativen Bestimmungen bezieht, ist dem von Kant mit Recht entgegengehalten worden, daß es bei zwei Körpern, z. B. zwei Wassertropfen, ganz abgesehen von jeder inneren Verschiedenheit, vollauf genügt, „daß sie an verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten" [2]).

1) Vgl. Ehrenfels „Kosmogonie". Hier bildet die Mehrerleiheit der Ursachen eine wesentliche Voraussetzung des metaphysischen Systems.

2) „Kr. d. r. V." A. S. 264.

Raum und Zeit sind nach dem von Schopenhauer so oft zitierten Satze der Scholastik das „principium individuationis“; was sich durch keine inneren Bestimmungen unterscheidet, kann noch durch seine räumlich-zeitliche Lage verschieden sein. In der Tat scheint es klar: Wenn wir uns zwei Systeme denken, das eine hier, das andere dort, oder wenn ich ein System heute in einen bestimmten Zustand versetze und morgen das gleiche in den gleichen, so kann dieser Unterschied für den Ablauf des Geschehens nichts bedeuten. Danach würde das Kausalgesetz besagen: Rein räumliche und zeitliche Unterschiede bedeuten nichts für das Geschehen[1]).

Da erhebt sich ein neuer Einwand. Wenn wir uns auf das Beobachtbare beschränken, so kann räumlich-zeitliche Verschiedenheit nichts anderes bedeuten, als Verschiedenheit der relativen Lage der betreffenden Körper, kann also ohne Verschiedenheit ihrer näheren oder weiteren Umgebung nicht auftreten. Daß diese aber ohne jeden Einfluß auf das Geschehen ist, scheint nicht so unmittelbar einleuchtend.

Sehen wir näher zu, so verflüchtigt sich durch diesen Einwand nicht etwa unser Ergebnis, sondern es gewinnt erst konkreten Gehalt. Daß die räumlich-zeitliche Umgebung eines Zustandes das Geschehen nicht beeinflußt, bedeutet, daß es keine Fernwirkung gibt. Die Ausschaltung der Fernwirkung, die wir somit als zum wesentlichen Gehalt des Kausalgesetzes gehörig erkennen, ergibt sich aber auch aus unserem leitenden Gesichtspunkt, daß das Kausalgesetz die methodische Grundlage der Naturforschung bilden soll. Denn wir stehen dem Geschehen theoretisch und praktisch gleich hilflos gegenüber, ob es überhaupt keine Ursachen gibt, oder ob wir sie im ganzen Weltraum suchen müssen. Durch die Ausschließung der Fernwirkung verliert auch der sonst nicht ungefährliche Einwand seine Kraft, daß die Ursache als die Gesamtheit aller Bedingungen, die den Eintritt eines Geschehens notwendig machen, überhaupt kein verwendbarer Begriff ist, weil es nicht möglich ist, alle Hindernisse, alle negativen Bedingungen, aufzuzählen. Kommt es, wie wir glauben, nur auf den Zustand in einem endlichen Raume an, so brauchen wir nur zu sagen, was darinnen ist, und damit sind auch schon alle möglichen Hindernisse

1) Soweit entwickelt den gleichen Gedankengang J. C. Maxwell: „Substanz und Bewegung“ Art. XIX.

ausgeschlossen. Für jeden Zustand sind also die Bedingungen, die ihn notwendig machen, immer nur in seiner unmittelbaren zeitlich-räumlichen Umgebung zu suchen, eine Umgebung, die sich räumlich immer weiter ausbreitet, je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen. Da aber auch im kleinsten Bezirke der gleiche Zustand sich niemals vollkommen wiederherstellt, wäre eine Voraussage noch immer undenkbar, wenn wir nicht zur ersten Stetigkeitsforderung eine zweite, qualitative, hinzufügen: Die Folgezustände sind beliebig wenig verschieden, wenn sich die Ursachen nur genügend wenig unterscheiden.

Wenn wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung zu einer Formel zusammenfassen, so hoffe ich, daß diese, was ihr an Einfachheit abgeht, durch die Präzision des Sinnes ersetzt. Sie würde etwa so lauten: Zu jedem, zu irgend einer Zeit in irgend einem Raume verwirklichten Zustand W gibt es in jedem vorangehenden Zeitpunkt in einem umgebenden Raume, der sich von dem der Wirkung W beliebig wenig unterscheidet, wenn man nur in der Zeit genügend wenig zurückgeht, einen Zustand U, den wir die Ursache von W nennen, weil immer, wenn ein Zustand auftritt, der sich in allen wahrnehmbaren Merkmalen genügend wenig von U unterscheidet, ein Zustand darauf folgt, der in allen wahrnehmbaren Merkmalen von W beliebig wenig verschieden ist[1]).

Um nahe liegenden Einwänden vorzubeugen, sei noch bemerkt, daß diese Formulierung so wenig wie irgend eine andere völlige Gewißheit in der Vorausbestimmung des Künftigen aus gegebenen Bedingungen ermöglicht oder als möglich voraussetzt. Kausalzusammenhänge lassen sich immer nur aus beobachteten Regelmäßigkeiten mit Wahrscheinlichkeit erschließen und auch der Zustand im kleinsten Gebiet kann uns nie vollständig und mit völliger Gewißheit gegeben sein. Was wir aber von einer Kausaltheorie, die die Grundlage der induktiven Forschung bilden soll, verlangen müssen, ist eine derartige Auffassung der Naturgesetzlichkeit, daß ein ständiger Fortschritt in systematischer Forschung zu immer größerer und größerer Wahrscheinlichkeit in der Erkenntnis der

1) Will man die Umkehrbarkeit der Kausalbeziehung in die Formel aufnehmen, so wäre noch hinzuzusetzen, daß auch die Unterschiede zwischen verschiedenen U beliebig gering werden, wenn die zwischen den zugehörigen W klein genug sind.

Naturzusammenhänge möglich bleibt und nirgendwo eine prinzipiell unüberschreitbare Schranke den weiteren Fortgang hemmt.

Die Folgerungen, die sich aus dieser Auffassung des Kausalgesetzes ergeben, die Ablehnung der psycho-physischen Wechselwirkung, des modernen Vitalismus, wie ihn etwa H. Driesch ausgebildet hat, einer lediglich „phänomenologischen" Physik, der die Aufstellung strenger Gesetze nicht einmal als letztes Ziel vorschweben könnte, usw. — können hier eben so wenig entwickelt werden wie die näheren Gründe für die erkenntnistheoretische Grundanschauung, von der wir ausgegangen sind. Es sei nur noch kurz erörtert, wie sich die Physik in ihrem gegenwärtigen Stand zu den hier aus allgemein erkenntnistheoretischen Gründen abgeleiteten Forderungen stellt. Da zeigt es sich, daß erst die in unseren Tagen aufgestellte „allgemeine Relativitätstheorie" A. Einsteins diesen Forderungen genüge tut, während die frühere Physik in doppelter Hinsicht keine befriedigende Kausalerklärung bot.

Erstens hatte sich der Gedanke der Nahewirkung nur in der Elektrodynamik durchgesetzt, während für die Gravitation noch das Fernwirkungsgesetz galt. Dagegen ist schon in der „speziellen Relativitätstheorie" durch das Gesetz, daß sich kein physikalischer Vorgang mit einer größeren Geschwindigkeit als der des Lichtes fortpflanzen kann, die Unmöglichkeit der Fernwirkung in prinzipieller Allgemeinheit formuliert.

Aber noch in einem zweiten Punkt läßt es die Newton'sche Physik an einer befriedigenden Kausalerklärung fehlen. Einstein selbst hat darauf hingewiesen, daß die „absolute" Bewegung keine Erklärung der Trägheitskräfte bietet, da sie an nichts anderem erkennbar ist als an dem Auftreten dieser Kräfte. Dagegen meint M. Schlick[1]): „Man braucht die Newton'sche Lehre wohl nicht so aufzufassen, als erkläre sie den Galilei'schen Raum, der ja freilich keine beobachtbare Sache ist, für die Ursache der Zentrifugalkräfte, sondern man kann die Redeweise vom absoluten Raum wohl auch als eine Umschreibung der bloßen Tatsache des

1) „Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik", S. 25. Schlicks „Naturphilosophische Betrachtungen über das Kausalprinzip" („Naturwissenschaften" Juni 1920) sind erst während des Druckes meiner Arbeit erschienen und konnten dabei nicht mehr berücksichtigt werden. Sie berühren sich zwar in vielen Punkten mit den hier entwickelten Gedanken, doch fehlt die Erkenntnis der prinzipiellen Bedeutung der Nahewirkung und es wird an der Maxwell'schen Formulierung festgehalten, die mit der Leugnung der Wirksamkeit rein räumlich-zeitlicher Bestimmungen versteckt die Bedeutung solcher absoluter Bestimmungen vorraussetzt.

Daseins dieser Kräfte betrachten, sie wären dann eben ein schlechthin Gegebenes; und die Frage, aus welchem Grunde sie bei dem einen Körper auftreten, bei dem andern nicht, würde auf derselben Stufe stehen wie die Frage, aus welchem Grunde sich an dem einen Ort der Welt ein Körper befindet, an dem andern nicht. Die absolute Rotation braucht nicht als die Ursache der Abplattung bezeichnet zu werden, sondern man kann sagen: jene ist eben durch diese definiert".

Das entspricht völlig der von uns oben bekämpften konventionalistischen Auffassung des Kausalgesetzes. Relativ-Bewegungen zu verschiedenen Körpern haben verschiedene Wirkungen; wir können keine anderen Merkmale angeben, von denen diese Verschiedenheit der Wirkung abhängt, sondern wir begnügen uns damit, das vorgefundene abweichende Verhalten „absolute Bewegung" zu nennen. Das Beispiel, das Schlick anführt, ist nicht sehr klar. Denn wenn wir an dem einen Ort einen Körper vorfinden, an dem anderen nicht, können wir sehr wohl fragen, warum gerade diese Verteilung zu dieser Zeit herrscht und diese Frage durch die Angabe der vorangehenden Lagen und Geschwindigkeiten beantworten. Besser wäre bei dieser Auffassung die absolute Beschleunigung z. B. der elektrischen Ladung zu vergleichen, die sich in gewissen Wirkungen äußert und durch sie definiert ist.

Tatsächlich ist aber die Sachlage bei der „absoluten" Beschleunigung wesentlich anders. Denn diese Eigenschaft der Körper führt nicht zufällig den Namen der Beschleunigung, sondern die sogenannte „absolute" Bewegung muß als eine ausgezeichnete Art der eigentlichen, der relativen Bewegung gelten, bestehen doch zwischen der „absoluten" und den Relativ-Beschleunigungen genau die gleichen Abhängigkeitsbeziehungen wie zwischen Beschleunigungen überhaupt. Es bleibt also dabei, daß wir fragen dürfen, warum Beschleunigungen relativ zu dem einen Körper andere Wirkungen erzeugen als die zu einem andern. Auf diese Frage bleibt uns die Newton'sche Physik die Antwort schuldig. Denn die „absolute" Ruhe oder Bewegung ist eben durch gar nichts anderes zu erkennen als durch Kräfte an den relativ zu diesen Körpern bewegten Körpern. Man darf nicht glauben, daß z. B. die „absolute" Rotationsgeschwindigkeit eines Körpers an seiner Abplattung durch die Fliehkräfte zu erkennen ist. Was bei dem Gleichgewicht zwischen Fliehkräften und elastischen Kräften auf die Rechnung der ersteren zu setzen ist, das läßt

sich eben nur bestimmen, wenn man die Fliehkräfte von wo anders her kennt. Die Anwendbarkeit der Newton'schen Mechanik beruht darauf, daß die vermeintliche „absolute" Bewegung empirisch als Relativ-Bewegung zum Fixsternhimmel nachweisbar ist. Diese Auszeichnung eines bestimmten Körpersystems, die nicht durch irgendwelche Eigenschaften dieses Systems begründet war, ließ eben die Kausalerklärung vermissen, die nunmehr die Einstein-sche Theorie liefert, in der ja weder die Trägheitskräfte, noch die ausgezeichneten „Galileiischen" Systeme, in denen das Trägheits-gesetz gilt, fehlen, wo es aber immer nur von der Masse der Körper abhängt, welche Wirkungen sie bei Bewegungen relativ zu ihnen erzeugen.

Die hier entwickelte Auffassung des Kausalgesetzes ist meines Wissens bisher in der Literatur nicht vertreten. Wenn man die Wiederkehr des gleichen Folgezustandes nur in dem Falle mit Sicherheit voraussagen zu können glaubt, daß ein ganzer Weltzu-stand wiederkehrt, vergißt man, daß sich, wofern man nicht der Wahrnehmung völlig entzogene „absolute" Zeitbestimmungen ein-führt, zwei gleiche Weltzustände nur durch das zeitlich an sie Grenzende unterscheiden könnten und eben dieser Unterschied durch das Kausalgesetz ausgeschlossen ist, daß es also gerade das Kausalgesetz ist, welche das Eintreten von gleichen Weltzuständen zu verschiedenen Zeiten verbietet. Daher fehlt dem Kausalgedanken noch das Wesentliche, wenn er nicht mit der Nahewirkung, mit der Stetigkeit des Geschehens verknüpft wird.

Diesen Fehler begeht auch E. v. Aster[1]), dessen „Unter-suchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes" sich zwar darin mit unserer Ableitung berühren, daß sie auch die Re-lativität von Zeit und Raum voraussetzen, aber infolge mangelnder Konsequenz in der Durchführung dieses Gedankens den Unter-schied zwischen Kausalgesetz und Identitätssatz verfehlen.

Sein Gedankengang ist der folgende: Der Widerspruch, daß dem gleichen A das Merkmal b und non-b zukommt, löse sich, wenn das zu verschiedenen Zeiten oder gleichzeitig an verschie-denen Orten gelte. Diese räumliche und zeitliche Verschiedenheit bedeute aber qualitative Verschiedenheit in dem Koexistierenden. Die Frage nach den umgebenden Dingen, welche die Verschieden-

1) „Psychologische Untersuchungen" herausg. von Th. Lipps. I. Bd. 2. Heft. Leipzig 1907.

heit erst ermöglichen, sei nun mit der nach der Ursache identisch. Das wird an dem Beispiel eines grünen Blattes im Frühling und eines gelben im Herbste erläutert.

Sehen wir näher zu, so finden wir, daß der Satz, Verschiedenheit des Verhaltens könne in der Natur nicht ohne Verschiedenheit der Umgebung vorkommen, nicht das Kausalgesetz ausspricht, sondern nur die einfache Folgerung aus dem Identitätsgesetz, daß zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, an einer bestimmten Stelle des Weltzusammenhanges nur Eines und nicht auch etwas anderes geschehen kann. Wie wenig der bloße Hinweis auf die Umgebung schon Kausalerklärung bedeutet, möge folgendes Beispiel zeigen: Auch daß ein Blatt Papier gelb und grün sein kann, wäre ein Widerspruch, der sich damit löste, daß das eine Blatt in der linken, das andere in der rechten Ecke des Tisches liegt.

Es ist ja leicht einzusehen, daß jeder Versuch, das Kausalgesetz aus dem Identitätssatz abzuleiten, oder, was auf dasselbe hinausläuft, in der Annahme eines ursachlosen Geschehens einen Widerspruch zu finden, entweder über den Identitätssatz nicht hinausführt oder irgendwie versteckt die Geltung des allgemeinen Kausalgesetzes schon voraussetzt.

Der von F. Brentano[1]) aufgestellte, von A. Meinong[2]) jüngst reproduzierte Wahrscheinlichkeitsbeweis setzt 1. Wahrscheinlichkeitsbegriffe voraus, deren befriedigende Erklärung kaum anders als vom Standpunkt des Determinismus aus möglich sein dürfte[3]), 2. würden sich die Widersprüche, durch die die Unmöglichkeit ursachlosen Geschehens erwiesen werden soll, genau so ergeben, wenn man statt von der Annahme der Ursachlosigkeit von der der völligen Unkenntnis über die Ursachen ausginge, 3. wird, wenigstens in der Form, in der Meinong den Beweis formuliert, für die Wahrscheinlichkeit des ursachlosen Eintretens eines bestimmten Ereignisses zu irgend einer bestimmten Zeit der Wert $^1/_2$ eingeführt, während das als ein Fall unter unendlich vielen gleich möglichen in Wirklichkeit unendlich unwahrscheinlich ist.

---

1) „Franz Brentano, zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre" von O. Kraus, München 1919. S. 72 f.

2) „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes". Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1918.

3) Vgl. A. Marty „Raum und Zeit". Halle 1916. S. 132 f.

Nicht besser steht es um den von Meinong versuchten Wahrheitsbeweis, dessen Kern in der Behauptung liegt, es bestehe zwischen bloßer Möglichkeit und Tatsächlichkeit ein logischer Widerspruch; der Satz vom Widerspruch verbiete nicht nur, daß etwas zugleich sei und nicht sei, sondern auch daß etwas zugleich wirklich und bloß möglich sei. Daher komme, allem, was ist, nicht bloß Möglichkeit, sondern Notwendigkeit zu.

Wäre das richtig, dann könnte man sich nicht genug wundern, daß, so sehr man sich um die Begründung des Determinismus bemüht hat, noch niemand auf diesen einfachen Gedanken gekommen ist. Tatsächlich besteht aber nur zwischen bloßer Möglichkeit und Notwendigkeit ein logischer Widerspruch, während die Existenz als „absolute Position" einer ganz anderen Kategorie angehört als diese relativen Begriffe.

Eine vollständige Lösung des Kausalproblems, die alles, was sich hier beweisen läßt, wirklich beweisen würde, könnte freilich nur eine vollständige Theorie der Induktion, der Wahrscheinlichkeitsurteile und Schlüsse leisten, die wir bislang nicht besitzen.

Besprechungen.

I. Kant und Kantianer.

Cassirer, Ernst, Dr., o. ö. Professor a. d. Universität Hamburg. Kants Leben und Lehre. Verlag von Bruno Cassirer; Berlin 1918. XI u. 449 Seiten.

Die vorliegende Schrift bildet nicht nur den Abschlußband der unter der Leitung von Ernst Cassirer vom Verlag von Bruno Cassirer veranstalteten vortrefflichen Gesamtausgabe der Werke Kants, sondern zugleich eine sehr willkommene Ergänzung jener Kant-Darstellung, die C. in dem 2. Bande seines großen Werkes »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit« gibt, und die im wesentlichen sich nur auf Kants theoretische Philosophie bezieht. Sie entwickelt in tiefdringender und umfassender, von systematischem Geiste getragener Wiedergabe das ganze Kantische System in der vollen Fülle und Weite seines Lehrgehaltes, in dem Reichtum seiner Voraussetzungen und in der großartigen Folgerichtigkeit seines Aufbaues. Wenn C. wiederholt und mit Nachdruck bemerkt, es sei seine Absicht gewesen, einen Ueberblick über das Ganze des Kantischen Denkens zu geben, sich in seiner Darstellung auf den Grundriß des Systems einzustellen und die großen und entscheidenden Hauptlinien des Kantischen Gedankenbaus herauszuheben, so muß der Ref. bekennen, daß diese Absicht auf das Glücklichste ausgeführt ist. Wir erhalten hier ein anderes Bild von Kant, als es die „Kant-Philologie" der letzten Jahrzehnte zu bieten pflegte. Auf ihre Arbeitsweise und Leistung kommt C. mehrfach zu sprechen. Er unterschätzt ihre Bedeutung nicht; er ist ihr für manches Ergebnis dankbar. Doch wird man ihm beistimmen, wenn er die Ueberzeugung ausdrückt, „als habe diese Richtung der Detailforschung die lebendige Anschauung von dem, was Kants Philosophie als Einheit und als Ganzes bedeutet, häufig eher gehemmt als gefördert. Wir müssen und dürfen einer Forschungs- und Arbeitsrichtung gegenüber, die sich vor allem in der Aufdeckung der »Widersprüche« Kants zu gefallen scheint und die zuletzt das gesamte kritische System zu einem Aggregat solcher Widersprüche zu machen droht, wieder zu einer Gesamtansicht von Kant und seiner Lehre zurückstreben, wie Schiller oder Wilhelm von Humboldt sie besessen haben" (Vorrede V—VI).

Und derselbe Gesichtspunkt wie für den systematischen Teil ist für den biographischen maßgebend, der — was gewiß keine leichte Arbeit war — mit hoher Geschicklichkeit in jenen verwoben ist. Auch hier kam es nur auf die Heraushebung der durchgehenden Züge der Kantischen Lebensführung, d. h. auf dasjenige an, was man den einheitlichen Sinn dieses Lebens nennen kann, auf die Herausstellung jener menschlichen Seite, die schließlich nur noch das Substrat für die geistige Aufgabe, die zu bewältigen war, ist. Auch der Auffassung und Bewertung der Persönlichkeit Kants kommt jener sich jetzt vollziehende bedeutsame Umschwung in der allgemeinen wissenschaftlichen Einstellung zu gute, die nicht mehr auf das Einzelne und Biographische, sondern auf das Grundsätzliche und Sinnvolle einer Lebenserscheinung gerichtet ist. Während sich frühere Darstellungen von Kants Leben in der Schilderung anekdotischer Nebenzüge gefielen, von angeblich vorhandenen zopfigen und philiströsen Eigentümlichkeiten zu er-

zählen wußten, andere Darstellungen den Abstand der Kantischen Lebensart von derjenigen der jungen Stürmer und Dränger ausmalten, es dem großen Vernunftkritiker wohl auch vorwarfen, daß er sich nicht „geniemäßig“ gab oder zu geben vermochte, erhellt sich jetzt mehr und mehr unser Blick für die große Linie in diesem Leben, dem gerade in seiner schlichten und wortlosen, wie selbstverständlich anmutenden Hingabe an die Erfüllung seiner philosophischen Aufgabe ein genialischer und heroischer Zug innewohnt.

Erreicht hat Cassirer seine oben angedeutete Absicht, die für ihn bei der Abfassung des Buches leitend war, dadurch, daß er sein Hauptaugenmerk auf die scharfe Erfassung und Kennzeichnung der Form und Methode des Kantischen Denkens richtete. In mustergültiger und meisterhafter Sicherheit entrollt er ein Bild desjenigen Typus des Idealismus, den Kant, wenn auch nicht völlig primär geschaffen, so doch in vollendeter methodischer Strenge entwickelt hat, und den man als kritischen und methodischen Idealismus zu bezeichnen pflegt. Indem alle Ausführungen des Buches der energischen Aufweisung der Kantischen Methode und der Charakteristik ihrer Eigenart und Leistungsfähigkeit zugewendet sind, gewinnen sie eine außerordentliche und deutlich verfolgbare Einheitlichkeit; zugleich erleuchtet sich dadurch an dem entscheidenden Punkt die innere Geschlossenheit und eiserne Systematik des kritischen Idealismus. Dessen Eigentümlichkeit, Wert, Fruchtbarkeit sind ganz und gar in dem Wesen der „transzendentalen“ Methode begründet und beschlossen, wie überhaupt jede große philosophische Leistung das Maß ihrer Geltung — ihrer geschichtlichen wie ihrer systematischen — in dem Wert ihrer Methode besitzt. Das zeigt sich gerade bei dem Studium von Cassirers Kant-Buch in schlechthin überzeugender Weise.

Wenn nun auch das System des kritischen Idealismus eine bewunderungswürdige Geschlossenheit durch die strenge Erfassung und die einheitliche Durchführung der »transzendentalen« Methode empfängt, so darf man von hier aus nicht etwa auf eine gewisse Einfachheit der Grundlagen und Voraussetzungen oder auf eine schnelle und bequeme Erreichung einwandfrei feststehender Ergebnisse zurückschließen. Es gehört vielmehr zu den wertvollsten Einsichten, die wir Cassirers Buch verdanken, daß es uns sowohl mit der Mannigfaltigkeit und Komplikation der Verhältnisse, auf denen das Kantische System beruht, und die seine Ausgangspunkte abgeben, als auch mit dem unermüdlichen und heroischen Ringen einer unvergleichlichen Denkkraft vertraut macht, der der Prozeß der Sytematik alles oder wenigstens sehr viel, das Ergebnis aber nicht alles bedeutet. Das weist Cassirer mit eindrucksvoller Bestimmtheit an jenen Stadien der Kantischen Entwicklung nach, in denen sich die »Kritik der dogmatischen Metaphysik« (S. 80—97), die mit ihr zusammenhängende »Scheidung der sinnlichen und intelligiblen Welt« (S. 97—123) und die aus diesen Phasen mit Notwendigkeit hervorgehende »Entdeckung des kritischen Grundproblems« (S. 123—148), vollziehen. „So methodisch diese Arbeit (in dem Kantischen System) in ihren tiefsten Motiven ist, so wenig geht sie in ihren Ergebnissen einfach, regelmäßig und ‚gradlinig‘ fort . . . Wenn Kant, nachdem er zur Durchbildung der kritischen Lehre gelangt ist, jeden ihrer wesentlichen Hauptsätze mit unbedingter Kraft der Ueberzeugung festhält und verteidigt, so ist für ihn in dieser Epoche der Vorbereitung vielmehr eine gewisse Indifferenz gegen alles, was bloß ‚Resultat‘ ist, bezeichnend“ (S. 98). In einem in psychologischer Beziehung sehr feinsinnigen Hinweis bemerkt C. unter Anführung einer ganzen Anzahl von Briefen Kants (an Garve, Mendelssohn, Marcus), in denen dieser bekennt, daß er nur aus Furcht, durch den Tod oder durch plötzlich einsetzende Altersschwäche bei der Ausarbeitung seiner Gedanken überrascht zu werden, diesen einen von ihm selber als vorläufig und ungenügend empfundenen Abschluß gegeben zu haben: „Auch hierin ist die »Kritik der reinen Vernunft« ein klassisches Buch: denn die Werke der großen Denker erscheinen in ihrer wahrsten Gestalt, wenn ihnen nicht, wie den großen Kunstwerken, das Siegel der Vollendung aufgeprägt ist, sondern wenn sie noch das unablässige Werden und die innere Unruhe des Gedankens selbst widerspiegeln“ (S. 145).

Um ein Bild dieses Ringens zu geben, verwertet Cassirer mit Recht jenen aufschlußreichen Briefwechsel, den Kant mit Marcus Herz in dem Jahrzehnt von

1770—1780 geführt hat (S. 129 ff.). In den Mittelpunkt stellt er den Brief an Herz vom 21. Februar 1772, der, wie man gesagt hat, die eigentliche Geburtsstunde der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet. Dieser bedeutsame Brief knüpft an eine Unterredung zwischen Kant und seinem Freunde an und entwickelt in geschlossener Form „den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (S. 135 f.). In ihm ist die »transzendentale« Fragestellung und Methode mit den denkwürdigen Worten ausgesprochen: „Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Die ausnehmende Wichtigkeit, die Kant der transzendentalen Betrachtungsart beimißt, deren Entdeckung ihm später unter dem Licht einer »Revolution der Denkart« erschienen ist, und deren Einführung in die Philosophie er die »Copernikanische« Wendung des Erkenntnisproblems genannt hat, wird von Cassirer von allen Seiten beleuchtet. Wenn sich aber dadurch die Frage erhebt, in welchem Sinne durch den kritischen Standpunkt eine Ueberwindung der ihm voraufgehenden einseitigen erkenntnistheoretischen Richtungen, des Rationalismus und des Empirismus, erfolgt sei, so stellt sich Cassirers Entscheidung in dieser bekannten Streitfrage so, daß er die Leibnizsche Philosophie als eine den kritischen Standpunkt innerlich bestimmende Macht auffaßt und nachweist. In dem Streit zwischen Leibniz und Locke über die Herleitung der reinen Verstandesbegriffe trat Kant, wie C. dartut, sogleich auf die Seite des ersteren. Und er hebt die entscheidende Wirkung von Leibniz' »Nouveaux Essais sur l'entendement humain«, die über sechzig Jahre lang in den Manuskripten der Bibliothek zu Hannover verborgen lagen, bis sie endlich im J. 1765 von Raspe in seiner Ausgabe der »Oeuvres philosophiques« veröffentlicht wurden, auf Kant mit Nachdruck hervor (S. 102 ff.).

Wer eine Darstellung der äußeren und inneren Bedingungen und der Entwicklung des Kritizismus gibt, der muß auch zu einer zweiten berühmten Kontroverse Stellung nehmen, nämlich zu der zwischen Kant und Herder. Der hier waltende Gegensatz baut sich im letzten Grunde auf dem Unterschied zweier Weltanschauungen auf. Während für die von Kant vertretene ethische Weltansicht der Dualismus von »Sein« und »Sollen«, von »Natur« und »Freiheit« schlechthin unüberbrückbar ist, erscheinen von dem Standpunkt Herders, d. h. der organischen und dynamischen Naturauffassung aus beide als Momente einer und derselben allumfassenden Entwicklung. Herder suchte auch den Menschen u. z. in der ganzen Tiefe seines Wesens dieser Entwicklung einzuordnen; Kant hingegen zeigte unwiderleglich, daß der Mensch als moralisches Vernunftwesen eine besondere Stelle in dem Ganzen der Wirklichkeit einnehme. Von diesem kritisch überlegenen Standpunkt aus mußte er zu jener Ablehnung von Herders »Ideen« gelangen, der er in den beiden Jenaischen Rezensionen Ausdruck verlieh. War Kant auch sachlich im Recht, so ist er nach Cassirers einleuchtendem Urteil doch nicht von dem Vorwurf freizusprechen, „daß er in der Ueberlegenheit, die ihm seine kritische Analyse der Grundbegriffe gab, sich der großen Gesamtanschauung verschloß, die in Herder, bei allen begrifflichen Mängeln seiner geschichtsphilosophischen Deduktionen, überall lebendig war“ (S. 245 f.). In treffender Weise führt er diesen ganzen, man darf sagen, typischen und klassischen Gegensatz zurück auf die fundamentale Verschiedenheit, die zwischen Kant und Herder in der ethischen Grundeinstellung bestand. Was hier schließlich in Frage steht, das ist das Recht und der Sinn des Freiheitsgedankens, dem Herder von seiner Naturansicht aus keine Stelle und keine Geltung einzuräumen vermochte, während Kant mit Entschiedenheit für die grundlegende Bedeutung dieses Gedankens eintrat und diese Bedeutung in seiner Ethik erhärtete.

Ueberhaupt prägt sich die Eigentümlichkeit von Kants Geschichtsphilosophie eben darin aus, daß sie ihre Grundlegung durch die Ethik erhält. Deshalb mußte C. auf der einen Seite nicht nur Kants Geschichtsphilosophie und Ethik genau darstellen, sondern auf der andern auch den Zusammenhang zwischen beiden Gebieten ans Licht rücken. Was Kant für die kritische Metaphysik der Geschichte geleistet hat, das bedarf gerade heute wieder nachdrücklicher Erwäh-

nung. Denn erstens wendet sich sowohl das allgemeine als das philosophisch-wissenschaftliche Interesse mit wachsender Dringlichkeit diesem Aufgabenbereich zu; zweitens scheint die irrige Meinung schier unausrottbar, daß sich Kants kritische Arbeit auf die Grundlegung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis beschränkt habe. Spengler äußert in seinem Buch: »Der Untergang des Abendlandes« diese falsche Ansicht, wie denn in jenem Buch überhaupt eine ganze Anzahl von Behauptungen philosophischer und philosophiegeschichtlicher Natur auftritt, die ein Zeugnis ausgesprochener Kenntnislosigkeit der philosophischen Systematik und der philosophischen Literatur sind. Man weiß von dem großen Schöpfer des kritischen Idealismus nur sehr wenig, wenn man in ihm in der Hauptsache nur den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft sieht. „Für den inneren Fortgang des deutschen Idealismus", heißt es bei Cassirer S. 237, „kommt daher diesen Schriften" (nämlich den ihrem Umfang nach kleinen, ihrem Gehalt und ihrer Methodik nach überaus wichtigen geschichtsphilosophischen Abhandlungen der Jahre 1784 und 1785) „eine kaum geringere Bedeutung zu, als sie die Kritik der reinen Vernunft in dem Kreise ihrer Probleme besitzt". Ihrer theoretischen Fundierung und ihrer methodischen Durchführung nach bildet Kants Geschichtsansicht, die einen neuen »Gesichtspunkt der Weltbetrachtung« entwickelt, die sich in erster Linie also nicht auf die geschichtlichen Erscheinungen als solche und ihren empirisch-kausalen Zusammenhang bezieht, sondern unter strenger Wahrung der kritischen Methode den Sinn der geschichtlichen Welt erschließt, „nur ein einzelnes Glied innerhalb seines allgemeinen Systems der Teleologie" (S. 241).

Dieses System der Teleologie hat in der Kritik der Urteilskraft seine klassische Darstellung gefunden. Zugleich ist es gerade dieses Werk, durch das Kant mehr als mit jedem andern in das Ganze der geistigen Bildung seiner Zeit eingegriffen hat. Dabei ergibt sich eine merkwürdige Paradoxie. Die Bedeutung und Wirksamkeit dieses Werkes stehen nämlich in seltsamem Widerspruch zu den Beanstandungen seiner literarischen Form, besonders zu der scheinbar eigenartigen und willkürlichen Zusammenfassung der „ästhetischen" und der „teleologischen" Urteilskraft zur Einheit eines Buches. Diese Zusammenfassung gehe, so hat man oft eingewendet, auf ein bei Kant mehrfach nachweisbares Bedürfnis nach bloßer Schematisierung zurück, die in der schablonenhaften Ergänzung des schulmäßigen Fachwerks seiner Lehre zum Ausdruck gelange. Denn von dem Problem der beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaft als dem Gegenstand der teleologischen Urteilskraft führe unmittelbar kein Weg zu den Problemen der ästhetischen Gestaltung, wie umgekehrt vom ästhetischen Bewußtsein kein Zugang zum Zweckbegriff, insofern dieser als eigentümliche Methode der Naturbetrachtung verstanden wird.

Wie läßt sich die große geistesgeschichtliche Wirksamkeit eines Buches, das die ganze nachkantische Philosophie in ihrer Richtung bestimmt hat, erklären, wenn die Ansicht, daß in ihm ganz verschiedenartige Gebiete der philosophischen Systematik gewaltsam zusammengekoppelt sind, unangreifbar ist? Es ist eine Tat, die wir Cassirer hoch anrechnen müssen, daß er es unternimmt, diese Paradoxie aufzuklären. Er erreicht seine Absicht, indem er das geistige Band zwischen den scheinbar heterogenen Teilen aufdeckt und die Grundeinheit jenes grandiosen Werkes bestimmt. Zu diesem Behufe stellt er eine eindringende und umfassende problemgeschichtliche Betrachtung an, in der er zeigt, daß bereits im Neuplatonismus „die Beziehung und die gedankliche Korrelation zwischen dem biologischen und dem ästhetischen Problem, zwischen der Idee des Organismus und der Idee des Schönen in voller Deutlichkeit heraustritt" (S. 296 f.). Beide Ideen haben nach Plotin ihre Verwurzelung im Begriff „der Form und drücken, wenngleich im verschiedenen Sinne, das Verhältnis der reinen Formwelt zur Welt der Erscheinungen aus" (S. 297). Dieser spekulativ-ästhetische Gesichtspunkt zieht sich als konstruktives Prinzip durch die abendländische Geistesgeschichte. Florentinische Akademie, Michelangelo, Giordano Bruno, Shaftesbury, Winckelmann stellen die Stufen einer Gedankenentwicklung dar, für die die Natur als Kunstwerk und das Kunstwerk als ein einzelner, jedoch besonders markanter Beleg jener teleologisch wirksamen Form erscheint, auf der als metaphysischer Grundgesetzlichkeit

der Zusammenhang der Welt als Ganzen beruht. Es ist ein und dasselbe Urphänomen, ein und dieselbe Grundgesetzlichkeit, die sowohl das Phänomen der Schönheit wie das des Lebens umfaßt: die zweckvoll-sinnvolle Gestaltung. Von ihr aus gesehen, gelten das Reich der Schönheit und das der Natur nur als zwei verschiedene Ausstrahlungen, als zwei Besonderungen eines einheitlichen Grundprinzips.

Innerhalb dieser spekulativ-ästhetischen Metaphysik steht Kants Kritik der Urteilskraft; über sie hinaus weist dann der Weg unmittelbar und ungezwungen zu Schellings ästhetischem Idealismus, der die Natur als einen Bau harmonisch auseinander sich entfaltender ästhetischer Stufen, als einen gewaltigen sinnvoll-schönen Organismus darzustellen sucht. Cassirer lehrt uns die Verbindung jener angeblich nicht zusammenstimmenden Teile der Kr. d. Urt. dadurch verstehen, daß er zeigt, wie und wodurch in der Geistesgeschichte seit jeher das Reich der Schönheit und das Reich der Natur als Korrelate gedacht worden sind. Ueberhaupt begreift er jene von Kant herausgearbeitete klassische Form des Idealismus, indem er sie als eine neue, zusammenfassende und darum überlegene Leistung in der Gesamtentwicklung der philosophischen Arbeit der abendländischen Kultur nachweist. Er schließt seine wahrhaft bedeutende Darstellung mit dem Hinweis, daß es dem Genius Kants gelungen sei, für die antinomische Beziehung in dem uralten Gegensatzpaar zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Erfahrung und Spekulation gegenüber Plato und Aristoteles einen neuen Typ des philosophischen Denkens zu schaffen. Jener spezifisch moderne Begriff des Idealismus, der sich nicht auf die Begründung des Erkennens beschränkt und sich nicht in der Theorie der Erkenntnis erschöpft, sondern auch das Gebiet der praktischen Vernunft umfaßt und in dieser Richtung auch das Regulativ und die Norm des Handelns entwickelt, führt aus der bloß theoretischen Welt, aus der Welt des Seins in eine Welt der Tat. Er erreicht das, indem er sich zum Intelligiblen des Freiheitsgedankens erhebt und in diesem Gedanken seine eigentliche apriorische Sicherung und Bewährung erreicht (S. 447 f.). Damit habe Kant jene Ausprägung des Idealismus, der bei Descartes und Leibniz angelegt war, zur systematischen Vollendung und Erfüllung gebracht. — Auf die Darstellung der Grundprobleme der Kantischen Philosophie, ihrer Bedingungen und ihres Aufbaus beschränkt sich Cassirers Werk, dem leider kein Register mitgegeben ist. Eine philosophie- und kulturgeschichtliche Obliegenheit allerersten Ranges ist es nun, auch einmal in einer großzügigen und eindringenden Untersuchung »Kants Bedeutung für die deutsche Kultur« aufzuzeigen. Diese Aufgabe hatte sich, wie Cassirer in dem Vorwort seines Buches berichtet (S. XI), Hermann Cohen gestellt; zu ihrer Ausführung ließ ihn sein überraschend eintretender Tod nicht mehr gelangen. Jedoch eine zweite Aufgabe von nicht geringerer Wichtigkeit ruht in der kritischen Auseinandersetzung mit all den neuen Gesichtspunkten, methodischen Richtungen, überhaupt allgemeinen begrifflichen Konstruktionen, die sowohl innerhalb der Natur- als der Geisteswissenschaften der letzten Jahrzehnte bis hinein in die unmittelbare Gegenwart aufgetreten und entwickelt worden sind. Es ist eine Frage von entscheidender Bedeutung — natürlich nicht inbezug auf die philosophie- und kulturgeschichtliche, sondern — inbezug auf die prinzipielle erkenntnistheoretische Leistungsfähigkeit des Kantianismus und des Neukantianismus, ob es diesen grundsätzlich möglich ist, die kritische Grundlegung und Rechtfertigung auch für die aus der ungemeinen Entwicklung der positiven Forschung unserer Tage sich ergebende neuen Wissenschaftslage zu liefern. Weiß man doch bereits davon zu erzählen, daß der Kritizismus eine solche Leistung nicht zu erbringen vermöge, und hört man doch das — allerdings nicht auf logischer Durchdringung des Sachverhalts beruhende — Wort von einer angeblichen „Ueberwindung“ oder „Ueberlebtheit“ der kritischen Philosophie. —

Berlin. Arthur Liebert.

Warda, Arthur, Amtsgerichtsrat in Königsberg i. Pr., Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838). Verlag Heinrich Staadt, Wiesbaden 1919. 62 Seiten. 3,50 Mk. brosch.

Seinen zahlreichen, förderlichen Arbeiten zum Kapitel ‚Kantiana' hat Warda vorliegendes Schriftenverzeichnis Kants hinzugesellt, das sich als ein Versuch gibt, eine Bibliographie der Drucke von Kants Schriften zu schaffen. Die Zusammenstellung, die 240 Nummern umfaßt, bringt unter Punkt A: Einzelschriften, unter B: Schriftensammlungen. Für die zeitliche Begrenzung ergab sich das Jahr 1838 darum, weil damals die ersten Gesamtausgaben erschienen. Daß das Verzeichnis den Charakter vollendeter Zuverlässigkeit und peinlichster Sorgfalt in allen seinen Angaben aufweist, braucht bei einer Arbeit von Warda nicht besonders hervorgehoben zu werden. Aufgenommen sind nur diejenigen Ausgaben, die dem Verfasser vorgelegen haben. Die Drucke werden mit ihren Titeln genau aufgezählt unter Hinzufügung notwendiger bibliographischer Bemerkungen, während ihre Würdigung für die Zwecke der Textbearbeitung den Spezialforschern überlassen bleibt. Das ausgezeichnet gedruckte Büchlein wird dem Kantforscher, dem Sammler und dem Bibliothekar ein schätzenswertes Hilfsmittel sein. Auf dem Titelblatt ist eine Silhouette Kants aus dem Jahre 1784 wiedergegeben, die s. Z. von ihm selbst begutachtet worden ist.

Berlin. Arthur Liebert.

Bötte, W., Lic. Dr., Kant und der Krieg. In gemeinverständlicher Darstellung. Marburg 1918, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung (G. Braun). 64 Seiten.

Während des Weltkrieges lag es nahe, die Gedanken großer Denker der Vergangenheit über das Problem des Krieges hervorzuholen, und es war natürlich, daß man dabei Kant nicht vergaß, dessen Stellungnahme infolge der scheinbaren Paradoxie, daß er die Idee des ewigen Friedens aufgestellt hat und doch auch den Krieg als notwendigen Faktor in der geschichtlich-kulturellen Entwicklung würdigt, besonders interessant ist. E. Katzer hat in einem kurzen Aufsatz in den Kantstudien Bd. 20 (1915) das Thema „Kant und der Krieg" behandelt. Ich selbst habe in einer Schrift „Kants Ansichten über Krieg und Frieden" (Leipzig 1917, F. Meiner) die mannigfachen Aeußerungen Kants über Krieg und Frieden gesammelt und geordnet, sie in Verbindung mit seinen geschichtsphilosophischen, völkerpsychologischen, rechts- und staatsphilosophischen Anschauungen systematisch zu verstehen gesucht. W. Bötte hat nun nicht wie ich das Material in möglichster Reichhaltigkeit (auch aus den Reflexionen, Losen Blättern usw.) wissenschaftlich verwertet, sondern er gibt nur eine Reihe von ausgewählten Stellen aus Kants Werken, die sich auf das Problem des Krieges beziehen, und will damit eine für weitere Kreise berechnete, allgemeinverständliche Darstellung liefern. In einer Einleitung gibt er die bei Jachmann erzählte Geschichte von der Herausforderung Kants durch einen Engländer wieder und nennt mit Vorländer u. a. Motherby als den Namen dieses Engländers (gegen Jachmanns Bericht). Vielleicht kann man aber mit Jachmann doch an Green festhalten, nur ist dann bei Jachmann der Zeitpunkt des Gesprächs und das Thema nicht richtig angegeben (was mir aber auf Grund der Worte des Biographen wahrscheinlicher ist als ein Irrtum in der Person). In den 4 Kapiteln seines Büchleins erörtert Bötte kurz die Pflichten des Soldaten nach Kantischer Lehre, dann die Fragen: Woher stammt der Krieg? Ist der Krieg zu vermeiden? Darf Krieg überhaupt sein? Die Kantischen Gedanken sind verständig aufgefaßt, könnten aber begrifflich oft schärfer entwickelt und mehr mit Beziehung auf Kants geschichtsphilosophische und rechtsphilosophische Theorien systematisch dargestellt werden. Böttes Absicht geht zu einseitig auf eine positive Würdigung des Krieges, er schätzt daneben die Bedeutung der Gründe Kants gegen den Krieg und für die Idee des ewigen Friedens nicht ganz richtig ein. Kant hat da scharfe begriffliche Grenzsetzungen vollzogen, die B. nicht genügend beachtet, so daß er zu der Meinung gelangt, es bleibe ein wenn auch leiser „Widerspruch in der Gedankenentwicklung Kants bestehen".

Greifswald. Willy Moog.

Natorp, Paul, Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Gedächtnisrede, gehalten in der Aula der Universität Marburg, 4. Juli 1918. Mit

einem Bildnis und Lebensabriß Hermann Cohens. Marburg, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung 1918. 32 Seiten.

Während Natorp in seiner bei der Trauerfeier der Kant-Gesellschaft in Berlin am 10. Mai 1918 gehaltenen Gedächtnisrede von der Berührung alles Menschlich-Persönlichen an Cohen absah und dessen philosophisches System als solches darstellte[1]), entwirft er in der vorliegenden Rede ein eindrucksstarkes Bild der bedeutsamen Züge des Mannes in den verschiedenen Richtungen, in denen sich dieses Menschliche aussprach und bekundete. Denn nicht nur als Denker bildet Cohen eine ganz besondere Erscheinung von unverkennbar geschichtlicher Tragweite, sondern auch als Mensch zeigte er eine bis zur geschlossensten Entschiedenheit gesteigerte Gestalt. Und wenn nun Natorp von dem Wesen dieser starken Persönlichkeit den Schleier zu heben sucht, so hat er damit eine Aufgabe übernommen, deren Schwierigkeit ihm wohl bewußt ist. Das Geheimnis dieser Persönlichkeit und ihrer weitausladenden, in den letzten Jahre außerordentlich zunehmenden Einwirkung auf das Geistesleben erblickt er in der Wahrhaftigkeit und Unbedingtheit, in der Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, mit denen Cohen seine Ueberzeugung in Wort und Schrift, als akademischer Lehrer und als philosophischer Schriftsteller, oft auch in der Abwehr von Angriffen, vertrat. Stets war ihm die Sache der Philosophie eine heilige Angelegenheit, mochte er sich der Wiederherstellung des Kantischen Systems, wie in der ersten Lebenshälfte, oder der Entwicklung seines eigenen Systems und der Verteidigung seiner Gedanken, wie in der folgenden Zeit, widmen. Beide Seiten von Cohens Lebensarbeit kennzeichnet Natorp in kurzen und bestimmten, tiefeindringenden Strichen. Aber bei all der Liebe und Verehrung, die er Cohen entgegenbringt, verschweigt er doch nicht gewisse Einseitigkeiten in der Natur des Freundes, um dennoch mit den schönen, so tief berechtigten Worten zu schließen: „Die sachliche Art von Cohens Philosophie bürgt für ihre unzerstörliche Lebenskraft. Seine Probleme können nicht ruhen und sterben und sie lassen nicht ruhen und sterben". Und seine Darlegungen machen es voll begreiflich, daß er, der treue, langjährige Weggenosse des verstorbenen Denkers, mit Nachdruck sich zum Glauben an die Unsterblichkeit des Cohenschen Werkes bekennt.

Berlin. Arthur Liebert.

II. Fichte.

1) **Schulz, Hans,** Dr., Oberbibliothekar, Joh. Gottlieb Fichte als Hauslehrer. Manns pädagogisches Magazin, Heft 709. Beyer und Söhne, Langensalza 1919. 36 S. 1,30 Mk.

2) **Runze, Maximilian,** Neue Fichtefunde aus der Heimat und Schweiz. Verlag D. A. Perthes, Gotha 1919, 128 S. 4 Mk.

3) **Derselbe,** Predigten von Johann Gottlieb Fichte. Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1918. 70 S. 3 Mk.

Die Fichtephilologie entwickelt sich. Die drei genannten Arbeiten bringen bisher unbekannten Stoff aus Fichtes Nachlaß, wichtig für die Geschichte des Fichteschen Systems weniger als für das Verständnis der Persönlichkeit Fichtes. Schulz veröffentlicht, fast gleichzeitig mit Runze, drei Hefte aus Fichtes Züricher Hauslehrerzeit, ein kurzes Tagebuch vom 2. August bis 20. September 1789 (bei Runze Nr. 1) und zwei Hefte pädagogischen Inhalts: „Tagebuch über die merklichsten Erziehungsfehler, die mir zu Wissen gekommen sind" (bei Runze Nr. 3) und ferner ein „Tagebuch der merkwürdigsten Fehler in der Erziehung. Meine Abschrift". Das letzte ist eine Art fortlaufendes Protokoll, welches Fichte seiner ungebildeten „Prinzipalschaft" über deren Taktlosigkeiten und Erziehungsfehler

---

1) Erschienen unter dem Titel: „Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems" in der Reihe der »Philosophischen Vorträge« der Kant-Gesellschaft unter Nr. 21.

vorlegt, bezeichnend für seine schroffe, unbedingt gerade Art. Schulz' Text gibt als „Meine Abschrift" den Wortlaut von Fichtes Handexemplar wieder. Runze teilt unter Nr. 2 das Frau Ott vorgelegte Schriftstück, die mehrfach veränderte Reinschrift, mit. (Runze S. 90—96 entspricht Schulz S. 26—33.) In diesem Punkte also ergänzen sich beide Ausgaben glücklich. An einer langen Reihe verschiedener Lesarten der Paralleltexte tritt die Schwierigkeit zu Tage, Fichte-Handschriften zu entziffern. Im ganzen scheint Schulz' Textgestaltung den Vorzug zu verdienen. Vergl.: „einen Freund recht fest zu lieben" (Sch.) gegen „... zu bleiben" (R.), „Musikus" (Sch.) gegen „Studiosus" (R.), „vieles vom Detail" (Sch.) gegen „das v. D." (R.) u. a. m. Inhaltlich ist von Bedeutung, daß wir neue Zeugnisse für die scharfe, empirische Beobachtungsgabe des späteren Wissenschaftslehrers kennen lernen, welche sich die geringsten Züge des täglichen Lebens nicht entgehen läßt und mit schonungsloser Nüchternheit die Psychologie der Kinder und ihrer Erzieher durchdringt. Ueber Fichtes geistiges Leben erfahren wir aus dem Tagebuch einiges Wenige. Er predigt gelegentlich, er arbeitet an einer Schrift über Fürstenerziehung — seine politischen Interessen wenden sich also schon damals auf den Urpunkt des Fortschritts, die Erziehung zurück, wie später unendlich gesteigert in den „Reden". Bemerkenswert ist das Ausspinnen seiner psychologischen Selbstbeobachtung, in der er seine geistige Agilität mit dem Klima (!) in Beziehung setzt (9. Sept. 1789). Der geistige Kampf, den er in der drückenden Hauslehrerknechtschaft führt, ist nur verborgen in den kargen Notizen fühlbar, aber um so ergreifender. Ein Fichte klagt nicht.

Runzes Fichte-Funde bringen weiterhin das Material aus Schulpforta. Besonders die Abiturientenrede, deren guter Uebersetzung Runze leider den lateinischen Originaltext nicht beigegeben hat, ist ein Dokument deutscher Geistesgeschichte. Ein Abiturient, der selbständige, treffende Kritik übt an der zeitgenössischen Literatur! — Wie die Tagebücher stammen auch die „Bruchstücke", „Ueber Schweizerdialekt", ebenfalls bisher unveröffentlicht, aus dem Jahre 1789. Fichtes Behandlung der Sprache ist bisher noch nicht hinreichend erörtert. Hier liegt ein neuer Beweis dafür vor, daß Fichte der Sprache genaueste, auch ins Einzelne gehende lautliche Beobachtung zugewendet hat. Auch der Germanistik werden diese, leider nicht ganz vollständig mitgeteilten Bruchstücke willkommen sein.

Runzes Ausgabe der Predigten Fichtes bringt ebenfalls neue Urkunden aus der Fichteschen Frühzeit. Die erste und letzte der von Runze abgedruckten Predigten waren bisher ungedruckt. In der Einleitung gibt der Herausgeber wertvolle Hinweise auf die homiletische Literatur, die dem Kandidaten Fichte vorgelegen haben mag. In der Predigt von 1786 freilich einen „spinozistisch gefärbten Determinismus" zu entdecken, bedarf es energischer Uebertragung der theologischen Gedankenwelt in die philosophische. Die Themastellung: Ueber Gnadenwahl und die sittliche Pflicht zu handeln zeigt selbständiges Leben im Theologischen, die Art der Durchführung verrät besondere Begabung für abstraktes Denken und lehrhafte, lebhafte Darstellung. Charakteristisch ist, daß Fichte dem Prädestinationsgedanken die Spitze nimmt: „Gottes Gnade erstreckt sich über alle Menschen" — nur „wenige Menschen finden vorzügliche Gnade", Gottes Gerechtigkeit aber zieht diesen Gnadenvorzug bei seinem Gericht in Frage. Schon in dieser ganz theologischen Uebung also ist es die unerschütterliche Idee der Gerechtigkeit, nach der die überkommenen theologischen Begriffe gewandelt werden.

Die fünfte Predigt (1793) in Krockow gehalten, ist nur fragmentarisch überliefert. Runze hat aus dem kaum lesbaren Manuskript einen gut flüssigen Text hergestellt und die fehlenden Mittelstücke feinsinnig ergänzt, ohne den Torsocharakter aufzuheben. Herrlich ist an dieser Predigt die seherische Lebendigkeit — wer erst im späten Fichte die religiöse Vertiefung sucht, der lese die Stelle, wo der Prediger dichterisch vom jüngsten Tage redet (S. 70). —

Wir haben aus den Runzeschen Veröffentlichungen nur die bisher unbekannten Texte hervorgehoben. Durch Ergänzungen aus den schon bekannten Werken ist jedes Buch auch für sich zu einer Einheit gestaltet. Hinsichtlich der Textgestaltung und -Bereicherung der Fichteschen Werke sind die drei Hefte

dankbar zu begrüßen. Zusammen genommen mit der sorgfältigen Briefausgabe von H. Schulz „Aus Fichtes Leben“ (Ergänzungshefte der Kantstudien 1918) erwecken sie die Hoffnung, daß wir durch planmäßige, philologisch gründliche Durchforschung des Fichte-Nachlasses dem Ziel einer Gesamt- und Monumentalausgabe Fichtes näher kommen.

Magdeburg. Siegfried Berger.

Berger, Siegfried, Dr. phil., Ueber eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. (Jenaer Kolleghandschrift der Halleschen Universitätsbibliothek Yg 21). Marburger Dissertation, 1918. Berichterstatter: Prof. Dr. Natorp. 100 Seiten.

Medicus hat in der Einleitung zu seiner Fichteausgabe auf ein Manuskript der Halleschen Universitätsbibliothek hingewiesen, das eine Kolleghandschrift aus den letzten Jenaer Semestern Fichtes ist, und uns den Inhalt der Wissenschaftslehre in der Darstellung von 1797 in der freien, ungebundenen Form einer Vorlesung vermittelt. Da der Text der Handschrift noch unveröffentlicht ist, hat Berger in seiner Dissertation sich vornehmlich die Aufgabe gestellt, einen Bericht des Inhalts zu geben. Der methodischen Schwierigkeiten eines solchen Berichts sich bewußt, hat er mit Sorgfalt und Genauigkeit die vielen Etappen auf dem Wege des Fichteschen Denkens nachgezeichnet. Hatte sich Fichte im Kompendium von 1794 der „gewöhnlichen Abteilung der Philosophie in theoretische und praktische“ bedient, so wird hier theoretische und praktische Philosophie „vereinigt“ vorgetragen. Der wohlbekannte Begriff der Tathandlung taucht hier auf: „Tathandlung ist nämlich, wenn ich mein Ich innerlich handeln lasse“. Der Gegensatz zwischen realer Tätigkeit, die ein absolutes Anfangen, ein Herausbringen eines neuen Aktes, ein Schaffen aus Nichts, bedeutet, und idealer Tätigkeit, die nur ein Abspiegeln, ein Abbilden, ein Zusehen des Machens ist, und für diese beiden korrelativen Hälften ist ein Moment wesentlich: Die Freiheit, der „Standpunkt aller Philosophie“. Freilich muß zugegeben werden, wie Berger auch anerkennt, daß die verschlungenen Gänge der Fichteschen Deduktionen gemessen an den Kantischen Kritiken nicht eigentlich ihren Zweck erreichen, daß Gewaltsamkeiten die Gedankenführung stören. Berger hat einen Mangel, der die Darstellung undurchsichtig macht, am Anfang selbst hervorgehoben. Fichte war im letzten Sinne kein Schriftsteller; er war Redner, Lehrer des persönlichen Vortrags. Die Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801 wird als Diktion von „klassischer Ruhe“ bezeichnet. Aber Yg will kein abgeschlossenes Lehrbuch der Wissenschaftslehre sein, sondern „ein Kampf um die Erzeugung der Grundkonzeption“. Aufschlußreich und wertvoll ist vor allem der Schlußteil der Bergerschen Dissertation, der das Verhältnis der Halleschen Handschrift zur Wissenschaftslehre von 1794 und zu der von 1801 behandelt.

Charlottenburg. Hellmuth Falkenfeld.

III. Rechtsphilosophie und Soziologie.

Bendix, Dr. Ludwig, Rechtsanwalt in Berlin, Das Problem der Rechtssicherheit. Zur Einführung des Relativismus in die Rechtsanwendungslehre. Schriften des Vereins Recht und Wirtschaft. Band III. Heft 5. Berlin, Carl Heymanns Verlag, 1914. Preis 1,40 Mk.

Das Ergebnis der Abhandlung ist folgendes: Jede Rechtsanwendung unterliegt den irrationalen Faktoren des Anwendenden. Es gibt stets mehrere Möglichkeiten, einen rechtlichen Sachverhalt richtig zu beurteilen.

Die Begründung geht dahin, daß ein absolut eindeutiger Gesetzestext unmöglich sei. Die Ausdrucksmittel wandelten sich in ihrer Bedeutung, Auslegen und Verstehen richteten sich stets nach dem Interesse der Beteiligten. Ferner seien die zu entscheidenden Fälle selbst niemals gleich. Je nach der Persönlichkeit des Urteilenden würden jeweils verschiedene Umstände auf Grund relativen

Werturteils als wesentlich aus der unendlichen Kette der Zusammenhänge ausgewählt. Die „Richtigkeit" des Ergebnisses bedeute gleichfalls nur ein relatives Wertbekenntnis.

Es wird dann gefolgert, daß „Rechtssicherheit" in ihren Hauptbedeutungen von Gleichmäßigkeit der Rechtsanwendung, Voraussehbarkeit der Entscheidung, Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit, absolut, nie zu erreichen sei. Das positive Recht, selbst stets mangelhaft, da auf relativen Werturteilen beruhend, hätte somit die Hauptaufgabe, Schutz gegen die Variabilität und Unberechenbarkeit der Persönlichkeit der Richters zu bieten. Verfasser macht dann Vorschläge im Einzelnen, die hier übergangen werden müssen. Der Leser findet den Standpunkt praktisch angewandt in folgenden Abhandlungen des Verfassers: „Die Rechtspflicht des Schweigens": sächs. Archiv f. Rechtspflege Bd. 11 (gute Ausführungen über das Wesen der sog. „herrschenden Meinung"); „Die freie Beweiswürdigung des Strafrichters, ein Beitrag zum Relativismus der Rechtsanwendung": Archiv für Strafrecht Bd. 63 (die an sich unbegrenzte Möglichkeit verschiedener Entscheidungen werde durch die geschichtliche Bedingtheit des Stoffs und die Gleichartigkeit der Persönlichkeiten beschränkt); „die Ablehnung von Beweisanträgen des Angeklagten wegen Nichternstlichkeit": Gerichtssaal Bd. 85; „Der Fall Schiffmann und die Strafprozeßreform": Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft Bd. 39; sowie „Strafrecht und Gesetzesänderung, eine staatsrechtliche Untersuchung" ebenda.

Zur Kritik sei vor allem auf folgendes hingewiesen: Es ist grundsätzlich zu unterscheiden die — eigentlich psychologische — Frage, wie tatsächlich, in der Regel, ausgelegt wird von den anderen, wie — als Ziel höchster, vielleicht praktisch nie erreichbarer Wissenschaft — ausgelegt werden soll. Beschränken wir die Feststellungen des Verfassers auf jenes, so ist ihm fast überall zuzustimmen. Seine Untersuchungen werden in dieser Richtung von Wert für den Gesetzgeber sein, der ja für die Menschen, so wie sie sind, vernünftige Gesetze machen will, also die Menschen kennen muß. Es ist richtig, daß mit dem Wandel der Bedeutungen der Sinn der Gesetzesworte an Eindeutigkeit einbüßt, da ja der Sinn des Gesetzes von den Wortbedeutungen in der Sprachgemeinschaft nicht unabhängig ist. Es ist ferner richtig, daß jede Bestimmung in ihrer praktischen Funktion von den Interessen und Bedürfnissen der Personen abhängt, die ihre „soziologische Geltung" konstituieren. Unbestreitbar, daß verschiedene Persönlichkeiten aus der Mannigfaltigkeit des Gegebenen Verschiedenes als charakteristisch, bedeutsam herausheben, und daß dieses faktisch wirksame Auswahlprinzip ein historisch zufälliges, einfach vorhandenes ist. Wer wird ferner bestreiten, daß die Befriedigung eines „richtigen Ergebnisses", das juristische Evidenzgefühl die gleiche irrationale Wurzel besitzt? Gegenüber diesen Tatsächlichkeitsfeststellungen, die ja nur ergeben, was regelmäßig, in der überwiegenden Zahl der Fälle geschieht, steht aber die Frage, wie es sein soll, wie geurteilt werden soll, damit das Urteil nicht bloß als richtig „gilt", sondern wirklich richtig ist. Schon die Folgerung, die der Verfasser aus allem zieht, daß, weil es einmal tatsächlich so ist, die Unberechenbarkeit in der Beurteilung nach Möglichkeit verändert werden muß, wird doch als richtig auf Grund eines allgemeingültigen Werturteils, also für alle aufgestellt, sie soll Erkenntnis, nicht bloßes Bekenntnis sein. Wir können aber viel allgemeiner sagen: Das Problem der Gesetzesauslegung, d. h. der Feststellung des „richtigen Rechts" auf Grund von tatsächlich Gesetztem (und notwendig anderen Daten!), sowie des „richtigen Gesetzes" (das gewöhnlich nach Stammler unrichtig als „richtiges Recht" bezeichnet wird), erwartet seine letzte, zweifelfreie Klärung nicht von einer psychologischen Erläuterung an Hand von Tatsachen, sondern allein von einer strikt logischen Feststellung der Beziehung: Gesetz zu Recht, die nur innerhalb eines Systems der Rechtsphilosophie erfolgen kann. Was davon „Tatsache" oder „Nichttatsache" wird, ist erst eine sekundäre Frage, die die rein logische Feststellung voraussetzt.

Der Relativitätsstandpunkt — das Dogma des Praktikers — wird hierbei allerdings verlassen werden müssen. Sein allgemeiner Erkenntnisgrund entstammt nur der Beobachtung der tatsächlichen Urteile, nicht des Urteilssinns, ihres

logischen Anspruchs. Es ist eine allgemein gestellte ethische Frage, eine Frage des „wirklichen Sollens", was der „Gesetzgeber", d. h. die unter diesem soziologischen Machtgebilde versteckten Menschen tun sollen (das Problem vom „richtigen Gesetz"). Es handelt sich aber gleichfalls um eine allgemein gestellte ethische Frage, wenn man wissen will, wer hiernach d. h. auf Grund des positiv Gesetzten und der ganzen historischen Situation 1) „Richter" sein soll und 2) wie er auslegen soll, damit „richtiges Recht" entsteht (beides eine Frage des „positiven Rechts"). Die Selbstverständlichkeit, mit der wir heutzutage — unbewußt — unterstellen, daß die sog. objektiv-positive Behandlung des Gesetzes bei der Auslegung eben die wertvolle ist, darf uns nicht verdecken, daß das Auslegungsproblem, das Problem der Feststellung des richtigen Rechts in unserm Sinne auf Grund von positiven Willensäußerungen ein ethisches ist, daß diese objektiv-positive Auslegung eben nur darum und dann richtig ist, weil und insofern sie die allein wertvolle ist. Nur so ist es verständlich, daß dem als Recht festgestellten ein allgemeines wirkliches Sollen für die „Unterworfenen" entspringt, nach dem sie sich — tatsächlich, nicht bloß rechtlich — zu richten haben, wenn nicht aus den individuellen Bedingungen des Einzelfalls ein davon abweichendes Einzelsollen (das zu Unrecht meist allein als ethisch bezeichnet wird) resultiert. Das alles wird erst vollkommen klar werden, wenn wir ein System des wirklichen Sollens, eine universale Werttheorie besitzen, in der die allgemein ethischen Fragestellungen (der „objektive Geist") in ihrem systematischen Zusammenhang herausgearbeitet sind. Außer Hegel, Cohen und gewissen Schülern können wir heute nur an die Rechtsphilosophien des Katholizismus erinnern, der den ethischen Charakter (natürlich im systematischen Sinne!) jeder Rechtsbehauptung nie verkannt hat. Um Mißverständnisse auszuschließen, sei erwähnt, daß auch von unserem Standpunkt für die Betrachtung der Vergangenheit, also die Rechtsgeschichte regelmäßig nur das, was als ein solches allgemeines ethisches Sollen von gewissen Personen (Richtern, Wissenschaft, Unterworfenen) aufgefaßt, behandelt, angesehen wurde (die Doxa! das soziologisch Geltende), nicht, wie es wirklich d. h. auf Grund richtiger Auslegung war (die dogmatische Frage) interessieren kann.

Innerhalb einer derartigen von uns geforderten Rechtsphilosophie aber behalten die Tatsächlichkeitsfeststellungen des Verfassers ihren Wert. Wir beschränken also bloß ihren Geltungsanspruch. Wenn man wissen will, was tatsächich geschieht, wie man denkt, im Streit der Meinungen urteilt, wie die Idee des Rechts in der Praxis ausschaut und was daraus für den Gesetzgeber folgt, wenn er bestimmte Ziele zu erreichen sucht, sind die Ausführungen des Diltheyschülers — als solchen darf man wohl den Verfasser bezeichnen — vortrefflich.

Gießen. Dr. C. A. Emge.

Somló, Felix, Professor an der Universität Klausenburg, Juristische Grundlehre. Leipzig, Meiner, 1917. 556 S. 24 Mk.

Die Eingangsworte des hier vorliegenden Buches wecken durch die Art der Diktion unwillkürlich die Erinnerung an die einleitenden Ausführungen der „Lehre von dem Richtigen Rechte". Hier wie dort erfolgt eine grundsätzliche Scheidung zweier Möglichkeiten, dem Recht wissenschaftlich gegenüberzutreten. Stammler sondert die technische Rechtslehre (Endziel: Beherrschung geschichtlich gegebener Rechtsordnungen) von der theoretischen Rechtslehre (Endziel: Beantwortung der Frage, ob dieses so erkannte Recht ein richtiges Mittel zu rechtem Zweck ist). Somló stellt gegenüber: die Darstellung eines besonderen Rechtsinhalts und die Kenntnis dessen, was ein Rechtsinhalt überhaupt bedeutet. Die Tendenz, soweit sie negierend gerichtet ist, ist also beidemale gleich. Man weiß nun aber, daß bei Stammler, indem sich die theoretische Rechtslehre folgerichtig zur Theorie der Rechtswissenschaft auswächst, das Thema universell gewendet wird und dahin geht: „das zu geben, was sich in rechtlichen Erörterungen mit unbedingter Allgemeingültigkeit aufstellen läßt". Das ist eine klare Disposition. Durch die Analogie geweckt, muß unsere Frage dahin gehen, ob Somlós Juristische Grundlehre in gleicher Richtung liegt, und ob auch er ein System von Lehren geben

will, die mit unbedingter Allgemeingültigkeit vom Recht gelten; sowie, ob und in welcher Weise dieses Ziel erreicht wird. An diese Frage der Allgemeingültigkeit muß sich die weitere schließen, wie sich das Verhältnis der Juristischen Grundlehre zu der Rechtsinhaltslehre gestaltet. Bei Stammler liegt die Sache so, daß die Theorie der Rechtswissenschaft als Rechtsphilosophie angesprochen werden muß; denn wäre sie Rechtswissenschaft, so gäbe es keine Rechtsphilosophie, da über dieser Theorie eine weitere Theorie, eine Theorie dieser Theorie nicht konstruiert werden könnte. Die unvermeidliche Folge ist dann aber, daß es eine eigentliche Rechtswissenschaft bei Stammler nicht gibt, da die Rechtstechnik nicht als Wissenschaft auftreten kann. Wird die Juristische Grundlehre dieser Schwierigkeiten Herr? Die Antwort wird lauten müssen, daß Somló im ersten Punkte weniger, im zweiten nicht mehr als Stammler gibt.

Sehen wir an Einzelbeispielen, wie Somló vorgeht. In dem Begriff des Rechts — auf den noch zurückzukommen sein wird — steckt seinen Deduktionen zufolge der Begriff des Wollens. Die einzelne Rechtsordnung aber, so wird nun dargelegt, kann diesen psychologischen Willensbegriff ganz willkürlich annehmen, ablehnen oder abändern; sie kann etwas als Willen bezeichnen, was im psychologischen Sinn gar kein Wille ist und umgekehrt. Das scheint zweifelsfrei richtig, in Wahrheit ist damit gar nichts gesagt. Je mehr sich die Grundlehre von allem Rechtsinhalt methodisch trennt, um so mehr muß sich die Erkenntnis der einzelnen Rechtsordnung auf die Erkenntnisse der Grundlehre stützen. Bei aller Willkür, die bei der Statuierung von Rechtsinhalten waltet, ist, sofern es sich nur um Recht handelt, die Richtung auf die zu Grunde liegende Lehre unvermeidlich. Was Wille genannt wird oder nicht genannt wird, ist selbstverständlich gleichgültig. Aber sobald in der Rechtsinhaltslehre das Problem des Willens auftritt (das Problem, und nicht das Wort), ist die Lösung dieses Rechtsproblems nur in Uebereinstimmung und nur auf Grund des Willensbegriffs der Grundlehre möglich. Und gerade dabei muß sich die Fruchtbarkeit der in der Grundlehre gewonnenen Einsichten offenbaren.

Ein anderes Beispiel mag uns weiterführen. Bei dem — gleichfalls unter „Glieder und Folgen des Begriffs des Rechts“ rubrizierten — Problem der Rechtsinterpretation wird die Aufgabe formuliert: „zu ermitteln, was sich für die Deutung des Rechts allgemeingültig, also notwendigerweise für alles Recht feststellen läßt, und den Punkt zu bestimmen, über den hinaus sich weitere Lehren über die Rechtsdeutung nur mehr aus irgend einem gegebenen Rechtsinhalt entnehmen lassen“. Hier gewinnt das Verhältnis von Grundlehre und Rechtsinhaltslehre ein ganz verändertes Aussehen. „Notwendigerweise für alles Recht“ — das besagt: notwendigerweise auch für jeden beliebigen Rechtsinhalt; jetzt kann nur noch ein Ausbau, nicht aber mehr ein Umbau der in der Grundlehre gewonnenen Einsichten erfolgen. Obwohl nun aber Allgemeingültigkeit postuliert wird, ist dieser Anspruch von vornherein — von allen Einzelausführungen ganz abgesehen — in Frage gestellt. Denn das Problem der Rechtsdeutung ergibt sich aus dem Begriff des positiven Rechts und nicht des Rechts schlechthin — aus dem es hier abgeleitet wird — so wenig etwa die Morallehre oder die Logik das Problem der Auslegung anerkennen können.

Das führt uns unmittelbar zu dem Begriff des Rechts. „Wer einen ganz scharf geschliffenen Begriff des Rechts zu geben versuchte, der hätte seine Aufgabe bereits eben dadurch verfehlt“. Das klingt zwar modern und müßte das Herz Kohlers erfreuen, der bei jeder Gelegenheit betont, Definitionen seien schulmeisterlich und unfruchtbar. Aber wenn wir zu einer Allgemeingültigkeit kommen wollen, wie läßt sich dann Strenge der Begriffsbestimmung vermeiden? Ist das nicht ein unhaltbarer Widerspruch? Allerdings, und er steckt tief in der Methode Somlós. Er sagt: Rechtsnormen sind menschliche Willenssatzungen und zwar (im Gegensatz zu den unmaßgeblichen Kollektiv- und Individualnormen) maßgebliche, die von einer „höchsten Macht“ herrühren. Als höchste Macht ist diejenige zu bezeichnen, die ihre Gebote in einem bestimmten Kreise von Menschen gewöhnlich und erfolgreicher als andere Mächte durchzusetzen imstande ist. Es ist hier nicht der Platz, auf diese — allerdings reichlich verschwommenen und von

dem Tadel, sie seien scharf geschliffen, sicherlich freien — Definitionen im einzelnen einzugehen. Hier kommt es nur auf eines an. Was mit diesen Erklärungen geboten wird, ist Psychologie. Es ist darum richtig, daß der Begriff des Rechts als Erfahrungsbegriff bezeichnet wird. Er soll kein Apriori gegenüber der Erfahrung, wohl aber gegenüber der Rechtswissenschaft (womit hier die Rechtsinhaltslehre gemeint ist) sein; also ein „relatives Apriori" (!). Aber wie ist es denn möglich, auf Grund der Erfahrung zu Bestimmungen zu kommen, die aller besonderen Erfahrung gegenüber apriori sind, also (nach den wiederholten Versicherungen) allgemeingültig gelten? Hier wird dem Begriffe des Rechts zugerechnet, was nur von der Idee des Rechts gelten könnte. Darum auch diese Hilflosigkeit gegenüber dem Rechtsproblem des Völkerrechts. Es ist natürlich unmöglich, von einer das Völkerrecht negierenden Norm aus das Völkerrecht zu verstehen. Hier wie auch sonst hilft nur die Idee des Rechts; es kommt ihr eine ganz spezifisch rechtliche, nicht, wie Somló meint, nur eine ethische Bedeutung zu. Einerseits wird nun auch verständlich, wieso dies Interpretationsproblem sich als „Folge des Begriffs des Rechts" einordnen läßt: der Begriff des Rechts kann sich trotz aller Bemühungen von seinen empirischen Grundlagen (d. h. notwendig dem positiven Recht) nicht lösen. Und andererseits ergibt sich auch Klarheit über die Gründe, die zu der Schwierigkeit in dem Verhältnis des Rechtsgrundbegriffs und des Rechtsinhaltsbegriffs z. B. des Willens führen: weil die Grundlehre der Erfahrung nicht streng gegenübertritt, vermag die Erfahrung in der Grundlehre keine Grundlegung zu finden. Ueber alledem steht aber, daß das Merkmal der Allgemeingültigkeit auf dem eingeschlagenen Wege nicht erzielt werden kann.

Wäre Allgemeingültigkeit das Merkmal der Grundlehre, so könnte kein Zweifel darüber bestehen, wieweit das „Recht" in dieser Grundlehre zu zergliedern ist. Aus dem Begriff des Rechtes selbst muß sich der Umfang der zu einer Grundlehre gehörigen Themata ergeben. Daß die Strafe in diesen Rahmen nicht hineingehöre, ist eine Ansicht, die schlechterdings nicht zu billigen ist. Und daß umgekehrt gerade die Rechtsinhaltlichkeit das Problem der allgemeinen Geltung aufwirft, gibt Reinachs Apriorische Rechtslehre zu bedenken. Die Mängel der Disposition ergeben sich aus der Grundeinstellung.

Ueber den Inhalt des Buches im einzelnen zu referieren, hat an dieser Stelle wenig Sinn. Es werden eine Reihe von Fragen behandelt (z. B. „Recht und Staat", „die Quellen des Rechts", „Rechtspflicht" u. a. m.), die durch die Art der Darstellung ganz entschiedene Beachtung verdienen. In der Sache selbst — was sich nämlich in Fragen des Rechts Allgemeingültiges sagen läßt — gibt die Juristische Grundlehre Somlós keine Lösung, die einen Fortschritt der Erkenntnis gewährleistet.

Frankfurt a. M. M. Salomon.

Schmoller, Gustav, Die soziale Frage. Duncker & Humblot, Leipzig-München, 1918. Groß-Oktav. XII u. 673 S. Preis geh. 25 Mk., in Leinen 30 Mk., in Leder 37,50 Mk.

Die soziale Frage stand während der langjährigen und äußerst erfolgreichen Lehr- und Forschungstätigkeit Schmollers im Mittelpunkt seines gesamten so umfangreichen politischen, pädagogischen und wissenschaftlichen Schaffens. Die Durchdringung jeglicher staatlicher Aeußerung und Wirksamkeit mit sozialem Geiste, die Bändigung der Auswüchse des Großkapitalismus und unersättlichen Mammonismus, die Erfüllung der Sehnsüchte der auf ihre Arbeitskraft allein angewiesenen Volksschichten nach einem menschenwürdigen Auskommen, das waren die Forderungen Schmollers, sie bildeten die Grundzüge seiner Staats- und Weltauffassung. Das vorliegende Werk soll zeigen, daß die wirtschaftliche und allgemeinkulturelle Emporhebung der unteren Volksschichten eine allgemeine Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit sei, soll den Regierenden die Mittel zeigen, um Staat und Gesellschaft vor Selbstzerfleischung und Untergang zu schützen. Das Buch ist ein ganzer Schmoller, es hat all die glänzenden Vorzüge seiner Schreibweise und wissenschaftlichen Arbeitsmethode aufzuweisen, aber ebenso auch die Schatten und all die zahlreichen Unzulänglichkeiten seiner Schaffensweise. Im

ersten Buch erörtert der Verfasser zunächst die soziale Klassenbildung, ihre Ursachen und ihre folgenschwere Bedeutung, im 2. Buche schildert er eingehend den heutigen Arbeiterstand der Kulturstaaten, um dann im 3. Buch den Klassenkampf in der Geschichte und in der Gegenwart zu behandeln. Die Ursachen der Klassenbildung erblickt Schmoller im Gegensatz zu den sozialistischen Theorien in der Arbeitsteilung. Der Darlegung ihres Wesens und ihrer Entstehung sowie ihrer Folgen und ihrer Bedeutung ist das recht umfangreiche 1. Kapitel des 1. Buches (S. 1—87) gewidmet. Kapitel 2 erörtert (S. 87—141) das Eigentum und seine Verteilung. Seine Entstehung in den ältesten Zeiten der Völker und seine Entwicklung bis zur Gegenwart wird uns vorgeführt. Das 3. Kapitel schildert Begriff, Wesen und die sozialpsychologischen Ursachen der Klassenbildung, die Vereins-Kasten und Korporationsbildungen der sozialen Klassen, die Beseitigung der ständischen Gesellschaftsgliederung durch den Rechtsstaat und sein Vereinsrecht. Am eingehendsten ist die Darstellung im 2. Buch „Der heutige Arbeiterstand der Kulturstaaten". Im 1. Kapitel schildert der Verfasser zunächst in breiter Pinselführung die rechtliche und wirtschaftliche Lage des heutigen Arbeiterstandes, seine Entstehung und seine verschiedenen Elemente, der heutige freie Arbeitsvertrag, sein Inhalt, Arbeitszeit, Kontraktbruch, Naturallohn und Geldlohn werden uns vorgeführt. Sehr detaillierte Auseinandersetzungen über die tatsächliche Höhe der Arbeiterlöhne in der englischen, französichen wie deutschen Wirtschaftsgeschichte schließen sich an. Kritische Ausführungen über die verschiedenen älteren wie neueren Lohntheorien bilden den Abschluß des Kapitels (S. 192—325). Im 2. Kapitel erörtert Schmoller (S. 326—513) die wichtigsten neuen sozialen Institutionen als: Armenwesen, Versicherungswesen, insbesondere die moderne Sozialversicherung, Kranken-, Unfall-, Alters-, Invaliditäts- und Hinterbliebenen-, sowie die Arbeitslosenversicherung in Deutschland und in den anderen Kulturstaaten. Eingehende Erörterung erfahren die Gewerkvereine, ihre Verfassung und Politik, die Arbeitseinstellungen und sonstigen Arbeitskämpfe. Am Schluß des Kapitels nimmt der Verfasser zu den Unternehmerververbänden, den Einigungskammern und Schiedsgerichten Stellung. Das 3. Buch (S. 515—673) führt uns durch die Klassenkämpfe der Geschichte von fernsten Zeiten des griechischen Altertums bis zur Gegenwart.

Es hält sehr schwer über ein Werk, das mit solcher glänzenden Feder in einer stilistisch geradezu meisterhaften Weise geschrieben ist, eine solche Fülle von Anregung bietet und eine geradezu überwältigende Fülle des Einzelstoffes bearbeitet, zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Den Ausgangspunkt muß auch hier wohl wieder wie bei allen Veröffentlichungen Schmollers die Feststellung der einwandsfreien, einfach unleugbaren Tatsache bilden: die ganze Darstellungsweise ist so gut wie rein wirtschaftsgeschichtlich fundamentiert, sie ist fast nur deskriptiv. Es fehlt ihr durchaus die erforderliche erkenntniskritische und erkenntnistheoretische Untermauerung. Es fehlt z. B., um nur eines hervorzuheben, gleich anfangs die scharfe Abgrenzung des Begriffs der Sozialwissenschaft überhaupt von den ihr nahestehenden Geisteswissenschaften und von der Naturwissenschaft.

Es mangelt vielfach die scharfe, kritische Abgrenzung und begriffliche Bestimmung der Grundbegriffe, so wirkt es befremdlich, daß in einem 673 Druckseiten umfassenden Werke jede Erläuterung des Grundbegriffs „sozial" fehlt. So wird das ganze stolze Gebäude einfach in der Luft aufgebaut. Ueberhaupt müssen die mehr theoretischen, abstrakten Ausführungen doch großenteils als unzulänglich, ja stellenweise dürftig bezeichnet werden. So sind uns in dieser Beziehung namentlich aufgefallen die aphoristischen Bemerkungen über die Gewinnbeteiligung der Arbeiter (S. 239/240), sowie die Ausführungen über den wissenschaftlichen Sozialismus (S. 282/286). Kein Wort findet sich hier über den „historischen Materialismus", die ganze geistige Grundlage des neueren rationellen Sozialismus und den geistigen Nährboden unserer deutschen Sozialdemokratie. Ein liebevolles Eingehen auf mehr theoretisch-abstrakte Fragen entspricht eben nicht der ganzen Natur des Verewigten, diese war durchaus wirtschaftsgeschichtlich und deskriptiv orientiert. Aber selbst die rein wirtschaftsgeschichtlichen und deskriptiven Ausführungen und Partien des Werkes sind in sich ungleichmäßig und zum guten

Teile lückenhaft. So wird in einem umfassenden Werk über soziale Frage, das mit dem Anspruche auftritt, etwas Abschließendes und Zusammenfassendes darzubieten, nicht ein Wort über die moderne deutsche Arbeiterschutzgesetzgebung gesagt. In der eingehend gehaltenen Darstellung der neueren Geschichte der agrarischen Klassen (S. 554—598) vermissen wir z. B. eine auch nur kurze Behandlung der grundlegenden Stein-Hardenbergschen Reformgesetzgebung. Diese Unterlassung ist um so unbegreiflicher als andererseits der russischen Agrargeschichte nicht weniger als 8(!!) Seiten gewidmet werden (S. 583—591). Auch Flüchtigkeiten finden sich mitunter bei der Darstellung von Einzelfragen. So wird uns z. B. S. 419 eingehend mitgeteilt, daß seit 1908 jeder arme „alte" Engländer, der unter 31 Pfund 10 Shilling Jahreseinkommen hat, wöchentlich einen bis zu 5 Shilling bezieht, aber WELCHES Alter denn nun der Engländer erreicht haben muß — und darauf kommt es uns doch vor allem an — erfahren wir nicht. Positiv unrichtig ist die Darstellung des bayrischen Unterstützungsrechts für Arme, das alte bayrische sogen. „Heimatsrecht" ist seit dem Jahre 1914 bereits aufgehoben worden, auch dort gilt wie im ganzen übrigen deutschen Reich einfaches Unterstützungswohnsitzrecht und nicht mehr das Recht der Unterstüung in der Heimatsgemeinde. So muß denn das in vielen Einzelheiten gewiß recht anregende und belehrende Werk mehr als ein unausgeglichenes Torso ungleichartig aneinandergereihter Einzelbetrachtungen bezeichnet werden als ein wohl abgerundetes in sich abgeschlossenes Ganzes. Ein ungeheuerer Fleiß steckt in ihm, ein gewaltiges Material ist verarbeitet, aber es fehlt das Letzte und Abschließende. Der Schlußabschnitt des Buches „Der gegenwärtige Stand und Ausblick in die nächste Zukunft" ist fast rein politisch orientiert. Der darin ausgesprochene unverwüstliche Optimismus Schmollers — vergl. z. B. seinen Ausspruch „das große Erbe der Hohenzollern ist noch nicht verbraucht" (S. 647) — der bis zu seinem Tode auf eine organische, ruhige Entwicklung der Dinge hoffte, ist durch die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit wohl endgültig widerlegt. Bei aller Anerkennung zahlreicher Einzelheiten muß daher das Gesamturteil eher ablehnend lauten. An wissenschaftlicher Solidität kann es sich z. B. mit Heinrich Herkners berühmter und mit Recht allgemein verbreiteter „Arbeiterfrage" (6. Auflage 1916) nicht entfernt vergleichen. Zur Stärkung des sozialen Empfindens und Gewissens mag es immerhin treffliche Dienste leisten.

Kiel. Landgerichtsrat Dr. jur. und phil. Bovensiepen.

Wilbrandt, Robert, Dr., o. Professor der Volkswirtschaftslehre an der Universität Tübingen, Karl Marx, Versuch einer Einführung. Aus Natur und Geisteswelt, 621. Bändchen. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin 1918. 135 Seiten.

Mehring, Franz, Karl Marx, Geschichte seines Lebens. Leipzig 1918. Verlag der Leipziger Buchdruckerei A. G. XII und 544 Seiten. geh. 8 Mk., geb. 10 Mk.

Wunderbar ist, daß von einem so bedeutenden Menschen wie Karl Marx, über den hunderte, ja tausende von Artikeln und Abhandlungen in Büchern, Zeitschriften und Zeitungen geschrieben sind, an seinem 100. Geburtstage, dem 5. Mai 1918, noch keine abschließende Monographie vorlag, ja eine endgültige große Gesamtdarstellung eigentlich heute noch nicht vorliegt. Die beiden uns zugegangenen Schriften tragen einen ganz verschiedenen Charakter.

Wilbrandts kleiner Band bezeichnet sich bescheiden als „Versuch einer Einführung" und scheint uns als solcher, um es gleich herauszusagen, durchaus gelungen. Ueberschaulich ist sogleich die Gliederung. Nach einem kurzen Blick auf die Literatur schildern fünf Kapitel nacheinander: die Persönlichkeit, die Weltanschauung, den errungenen Standpunkt, die Kritik der bürgerlichen Wissenschaft, um mit einem zusammenfassenden Rückblick auf „die Leistung" zu schließen. Kapitel I gibt in packenden, kurzen Sätzen auf weniger als einem Dutzend Seiten ein lebendiges Bild des Lebens und der Persönlichkeit, das dennoch aus voller Kenntnis der Tatsachen entworfen und mit Liebe geschrieben ist, ohne doch der

Kritik völlig zu entsagen. Bezweifeln möchten wir nur, ob Marx in der Tat als „Dichter und Denker“ (S. 14) bezeichnet werden darf, der er trotz seiner schlechten Verse „im Wesensgrund“ durch seine konstruktiven Spekulationen (S. 24) gewesen sein soll. Die Ueberschrit des zweiten Kapitels sollte lieber lauten: das Werden seiner Weltanschauung, denn dies bzw. ihre Geschichte (S. 20) lernen wir in diesem Kapitel kennen: zuerst den „Idealismus des Freiheitskämpfers“, der aus dem Liberalismus des Vaterhauses und der Universität sich dahin wendet, „wo der Liberalismus ein Loch hat“ (S. 21): zu der Arbeiterfrage, dem Befreiungskampf des Proletariats; sodann den Einfluß Hegels (S. 25—35) und endlich die positivistische Wendung (S. 35—46). So sind wir denn vorbereitet, um (Kap. III) im historischen Materialismus von seinem Aufkeimen bis zu seiner reifsten Fassung das Eigenste von Marx „errungenem Standpunkt“ zu erfassen, als dessen notwendige politisch-praktische Folge der Klassenkampf des Proletariats sich ihm ergibt. Bei dieser Gelegenheit wirft der Verfasser auch einen Blick auf die Entwicklung der Sozialdemokratie (S. 75—87), die zweimal einen „Abfall“ von Marx gezeitigt habe: im Revisionismus und in der Haltung der Mehrheit im Weltkrieg (S. 81). Uebrigens läßt er, wie dem Standpunkt von Marx überhaupt, so auch seinem Nationalbewußtsein Gerechtigkeit widerfahren, indem er eine Stelle aus W. Liebknechts Erinnerungen zitiert: „Marx ließ eine enthusiastische Lobrede auf die deutsche Wissenschaft und Musik vom Stapel“, und die Deutschen seien nur „bisher durch die elenden politischen und wirtschaftlichen Zustände an großer praktischer Arbeit verhindert worden“ und „würden noch allen anderen Völkern vorankommen“ (S. 78). Ja, er nennt ihn den zweiten Blücher, der „in Harren und Krieg, in Sturz und Sieg, bewußt und groß“ die Arbeiterklasse von ihren Feinden losgerissen habe (S. 87).

In das nun folgende „weitaus schwierigste“ Kapitel IV (S. 87—125), das auch die Ueberschrift tragen könnte ‚Das Kapital‘, bedauern wir, dem Verfasser nicht näher folgen zu können; um so mehr, da es theoretisch das interessanteste von allen ist. Allein wenn schon Wilbrandt selbst (S. 97) sich entschuldigen muß, auf dem knappen Raum seinem gewaltigen Thema kaum gerecht werden zu können, so gilt das erst recht für den Berichterstatter. Wir begnügen uns also hervorzuheben, daß der Verfasser auch auf diesem schwierigen Gebiet seine Befähigung zu lichtvoller Darstellung beweist: indem er zunächst zeigt, wie Marx' Methode darin besteht, die Konsequenzen der von ihm bekämpften „klassischen“ Nationalökonomie (Adam Smith und Ricardo) und ihres verwässerten Abklatsches, der zeitgenössischen „Vulgärökonomie“, aufzuzeigen, daß sein Hauptwerk eigentlich nur eine „Abstraktion“, ein „Entwicklungsbild“ darstellt (S. 96); wie es im doppelten Sinne nur ein Torso ist (97); wie auch die Werttheorie nur unter Voraussetzung des Systems der freien Konkurrenz gilt (107 f.), und sich bei solcher Annahme auch der angebliche Widerspruch zwischen dem ersten und dritten Band löst (105 f.); und indem er mit einem Ausblick auf die vielumstrittene Verelendungs-, Konzentrations- und Zusammenbruchstheorie (S. 111—118) schließt. Wir greifen statt dessen lieber einen Punkt heraus, der dem Zweck der „Kantstudien“ näher liegt: das auch von Wilbrandt an verschiedenen Stellen behandelte Verhältnis von Marx und Kant.

Wilbrandt meint einmal (S. 46) der „ganze“ Kant und der „ganze“ Marx seien „einander näher als die von Marxisten und Kantianern herausgerissenen Fetzen ihres Denkens“. Ich weiß nicht, ob er mit den „Kantianern“ auch mich im Auge hat. Jedenfalls gehe ich, dem gelegentlich von beiden Seiten der Vorwurf einer allzugroßen Annäherung beider großen Denker gemacht worden ist, nicht so weit als Wilbrandt. Das Freiheitsideal, von dem der junge Marx ausgeht, stammt ebenso gut von Locke oder Rousseau, wie von Kant (vgl. S. 20 f.), und der Entschluß, es in die Wirklichkeit zu übersetzen, ist mindestens ebenso Fichtisch als Kantisch, aber nicht bloß vielleicht (S. 23), sondern höchstwahrscheinlich ohne den Einfluß Kants und Fichtes entstanden. „Hegel“ brauchte gar nicht erst „Kant aus Marx zu vertreiben“ (31), so tief hat der kritische Philosoph in dem jungen Marx gar nicht gesessen; und die Kantischen Anklänge, die Wilbrandt (S. 23) noch 1845 bei ihm finden will, stammen aus einer Zeit, wo Marx schon

längst Hegelianer geworden, ja fast schon darüber hinaus war. Der Verfasser hebt selbst hervor: „Marx war kein Kantianischer Pflichtmensch. Selbstzucht, . . ., Erkenntniskritik liegen seinem Wesen von Natur fern“ (24); „das Erkenntniskritische fehlt bei Marx“ (119 vgl. 34, 42, 118); „was ihm fehlt, ist Kant“ (S. 120 unten). Ebendeswegen aber sage ich: „Eine Ergänzung (Marxens) durch Kant ist nicht abzuweisen (24), wenn nämlich ein solides, erkenntniskritisch fundiertes Gebäude der Sozialphilosophie erstehen soll. Zumal wenn der Neukritizismus nicht, wie es Wilbrandt zu tun scheint, als einseitiges, enges, beschränktes, den Meister verstümmelndes „System“ (S. 45 f.), sondern im Geiste Kants selbst in erster Linie als Methode aufgefaßt wird. Wozu sich dann wieder bei Marx interessante Parallelen finden, auf die längst vor Simmel (den W. hier merkwürdigerweise nennt) Woltmann, Stammler, Staudinger, Max Adler, K. Vorländer hingewiesen haben. (Näheres s. in meinem Buche ‚Kant und Marx‘, Tübingen 1911).

Wilbrandts Jubiläumsschrift ist, das sei nochmals gesagt, bei aller Kritik, mit Liebe für seinen Helden geschrieben. Wie die Lebensskizze in die Sätze ausklang: „Ein stolzes, heroisches, vornehmes Leben. Stürmisch, rücksichtslos, verletzend, schroff, ungerecht und voreilig oft, leichtgläubig irrend, im Kampfe maßlos, im Grunde weich und vom edelsten Feuer für die Sache . . . Er war ein Mann, nehmt alles nur in allem“ (S. 19): so mündet auch das beinahe stürmisch geschriebene Schlußkapitel: „Die Leistung“ (S. 125—135) in den Gedanken aus, daß der Reichtum von Marxens Lebenswerk als Philosoph, Nationalökonom, Historiker, Politiker und ethischer Erzieher nicht in einem Ausdruck zusammenzufassen ist, daß ihn auszuschöpfen, der Dank der Wissenschaft sein muß, deren großer Kritiker er war (S. 134). —

Ein ganz anderes Gepräge, als die knappe Einführung Wilbrandts, trägt und auch einem anderen Zwecke dient die ausführliche Marx-Biographie von Franz Mehring. Schon weil sie nicht auf Gelehrte oder Studierende, sondern ein allgemeines Publikum, insbesondere auch vorgeschrittene Arbeiter (S. XI), berechnet ist, was freilich die künstlerische Aufgabe des Biographen nicht, wie man denken könnte, leichter, vielmehr gerade schwieriger macht. Sie will ferner die Geschichte von Marx' Leben erzählen; damit tritt schon von selbst dessen wissenschaftliche Bedeutung mehr in den Hintergrund. Denn, wenn auch „in ihm der Mann des Gedankens und der Mann der Tat unzertrennlich verbunden waren“, so „nahm der Kämpfer in ihm doch allemal den Vortritt vor dem Denker“ (S. XI).

Mehring war in der Tat zu einer solchen Biographie des „Kämpfers“ Marx der gegebene Mann, mehr wie irgendein anderer innerhalb seiner Partei, ja wohl auch außerhalb derselben. Nicht bloß wegen seiner ausgezeichneten schriftstellerischen Fähigkeiten, sondern auch seiner Sachkenntnis. Denn es gibt heute wohl keinen zweiten, der über die Entwicklung namentlich des jungen Marx so genau unterrichtet wäre wie er, der selbst den literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle in einer vortrefflichen, mit genau orientierenden Einleitungen und Erläuterungen versehenen Ausgabe (4 Bände, Stuttgart 1902) herausgegeben hat. Dazu war er, wie wir aus ihrem eigenen Munde gehört haben, persönlich ein Vertrauensmann der letztüberlebenden Tochter von Marx, Frau Laura Lafargue. So ist denn auch die erste Hälfte des Buches kaum zu übertreffen, zumal da Mehring mit dem jedesmaligen Milieu des vielfach Umhergetriebenen vertraut ist und vorzüglich zu erzählen und zu charakterisieren weiß. Der Verfasser bringt hier auch dem Kenner viel Neues, wie z. B.: daß der junge Marx auch einmal eine Abhandlung über christliche Kunst geschrieben (S. 36), daß er eine Geschichte des Konvents geplant hat (S. 77), daß Feuerbachs Einfluß auf ihn später als nach Engels, erst 1844 anzusetzen ist (S. 54), daß er im Januar 1848 bei Strafe — an die augenblickliche Einsendung des Kommunistischen Manifests gemahnt worden ist (S. 147 f.), daß er zwar Ende 1845 aus dem preußischen Staatsverband ausschied, aber sich weder in Frankreich (wo es ihm angeboten ward) noch in England hat naturalisieren lassen (S. 115), und seine Wiedernaturalisierung in Preußen ohne seine Schuld 1848 wie 1861

(S. 179 bezw. 306 f.) verhindert worden ist. Auch die prächtig geschilderte Jugendentwicklung Friedrich Engels', der Plan der Gründung einer großen Parteizeitung in Berlin in Gemeinschaft mit Lassalle (305 f.), der aus schlimmster Geldnot vorübergehend entsprungene Gedanke an die Anstellung in einem englischen Eisenbahnbüro, der sich an seiner — undeutlichen Handschrift zerschlug (309), dürften in weiteren Kreisen nicht bekannt sein.

Je weiter die Darstellung eines großen Lebens fortschreitet, um so schwieriger wird für den Biographen die Frage: wo die Fülle des Stoffes beschneiden? Wir können deshalb wohl des Verfassers Stoßseufzer im Vorwort begreifen: „Wie oft mußte ich mich mit einem Worte begnügen, wo ich lieber eine Zeile, mit einer Zeile, wo ich lieber eine Seite, mit einer Seite, wo ich lieber einen Bogen geschrieben hätte!" 'Wenn er an derselben Stelle (S. XI) fortfährt, daß unter diesem äußeren Zwange namentlich „die Analyse der wissenschaftlichen Schriften von Marx gelitten" habe, so ist das nicht so zu verstehen, als ob diese Analyse überhaupt fehle. Im Gegenteil, Mehring hat, soviel ich sehe, keine einzige Schrift seines Helden vergessen, ja manche weniger bedeutende vielleicht zu ausführlich behandelt; auch der Gedankengang des ersten Bandes vom ‚Kapital' ist auf zehn Seiten möglichst anschaulich wiedergegeben, und für den zweiten und dritten Band hat Frau Rosa Luxemburg auf noch kürzerem Raum (denn die ersten Seiten kommen nochmals auf Bd. I zurück) dasselbe geleistet, wobei beide mit Recht den Ansporn zum Denken, zur Kritik und Selbstkritik höher einschätzen, als die ‚fertige' Wahrheit (S. 387). Allein der wissenschaftliche Leser hätte doch diese Seite von Marxens Tätigkeit lieber stärker betont gesehen, und dafür eine Kürzung des manchmal allzu ausführlich geschilderten persönlichen und unfruchtbaren Gezänkes innerhalb der Londoner Flüchtlings-Kolonie, dieses „Unrats, der sich an jede Revolution hängt" (S. 227 f.), und der von Mehring selbst S. 483 mit Grund als „nichtiger Kleinkram" bezeichnet wird, oder der kleinlichen und persönlichen, ja gehässigen Streitereien innerhalb der „Internationale" mit Bakunin und seinen Anhängern willig in Kauf genommen.

Vom politischen Standpunkt aus bietet natürlich gerade die zweite Hälfte von Marx' Leben das stärkere Interesse. Doch ist zu einem Eingehen darauf hier nicht der Ort. Immerhin möchten wir es doch nicht unterlassen, auf eine Reihe gerade für die Gegenwart besonders interessanter Ausführungen des scharfsinnigen Politikers und zum Teil Propheten Marx hinweisen: so auf die von ihm wie Engels als „allertrivialste Kannegießerei" bezeichnete „allgemeine Völkerverbrüderung" (S. 168) und die bloß poetisch-sentimentalen Sympathien für kleinste Nationen und Nationchen (169), gegen das „ganze Nationen in seine Proletarier verwandelnde" England (188), gegen die auf Europa lastende „englisch-russische Sklaverei" (246), über die große Zukunft Amerikas (200), die Aehnlichkeit der Lage vom August 1914 mit der von 1859 (S. 283) u. a. m. — Anderseits hat sich der scharfe, aber leidenschaftliche Denker öfters auch in der Beurteilung von Personen und Dingen geirrt, und wir rechnen es nicht zu den geringsten Vorzügen von Mehrings Biographie, daß er seinen Helden keineswegs einseitig verherrlichen will. Zu einer guten Biographie gehört, wie er S. XI oben mit Recht meint, „Bewunderung" in gleichem Maße wie „Kritik". Gewiß läßt er es an der ersteren nicht fehlen — betrachtet er seinen Helden doch schlechtweg als das größte Genie des 19. Jahrhunderts (S. 232) —, aber auch nicht an der letzteren. Denn er will ihn nicht, wie die „Marxpfaffen", „anbeten", sondern „verstehen" (354). So werden denn nicht bloß seine Jugendgedichte, sondern auch eine Reihe seiner Schriften scharf kritisiert, neben deren Vorzügen auch die Unvollkommenheiten und Schwächen hervorgehoben (vgl. S. 103, 107, 152 f.). Engels wird als „ihm zwar nicht gleicher, aber ebenbürtiger" Geist charakterisiert (238 f.). Und in der Politik verteidigt Mehring Lassalle und die Lassalleaner, insbesondere den vielgeschmähten J. B. von Schweitzer, an vielen Stellen gegen die Vorwürfe des Freundespaares Marx-Engels, wie ihrer Nachfahren W. Liebknecht und Bebel; er zeigt insbesondere, wie die beiden „Alten" durch ihr jahrzehntelanges Londoner Exil das rechte Augenmaß für die deutschen politischen Verhältnisse zum Teil verloren hatten, u. a. die Macht Preußens und deren Hauptvertreter Bismarck

beträchtlich unterschätzten. In den Zwistigkeiten der „Internationale" nimmt er, im Gegensatz zu den meisten Marxisten, den Russen Bakunin gegen allzuungerechte Vorwürfe von Marx und Engels in Schutz und beweist marxistischer, daß die Internationale nicht durch die Intrigen einzelner zu Grunde ging, sondern durch das Aufkommen starker Arbeiterparteien innerhalb der einzelnen Völker, wie dies Marx später selber erkannt hat (S. 486 ff.).

Leider fehlt dem Buch ein Register, das hoffentlich bei einer zweiten Auflage hinzugefügt wird; dagegen weisen die Anmerkungen des Anhangs (S. 537—544) auf die wichtigste Literatur hin. Seine Aufgabe, den großen Menschen Marx „in seiner mächtig-rauhen Größe nachzuschaffen", hat es unseres Bedünkens erfüllt. Das wird auch derjenige anerkennen können, der Mehrings eigenen, zwar nicht aufdringlich zum Ausdruck kommenden, aber auch nicht ängstlich verhehlten persönlichen und politischen Standpunkt nicht zu teilen vermag.

Münster i. W. Karl Vorländer.

IV. Pädagogik.

Hönigswald, Richard, Prof. a. d. Universität Breslau, Ueber die Grundlagen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Frage des pädagogischen Universitätsunterrichts. Verlag von Ernst Reinhardt in München, 1918. 109 S. 8°. Preis 4 Mk.

Die alte einfache Lehre, daß die Pädagogik auf Ethik und Psychologie als ihren beiden Hilfswissenschaften ruhe, ist längst von neuen Auffassungen abgelöst worden. Wenn Natorp ihr entgegenstellte, daß die Philosophie als Ganzes die Grundlage der Pädagogik bilde und daß ihr normativer Teil sich demgemäß nach den drei Gesetzeswissenschaften Logik, Ethik und Aesthetik verzweige, so folgt Hönigswald im wesentlichen verwandten Gedankengängen. Er bringt die Pädagogik in den engsten methodischen Zusammenhang mit der Philosophie, indem er sie aus dem System der Geltungswerte ableitet. Der systematische Zusammenhang der Geltungswerte aber ist ihm nichts anderes als die Kultur. Diese etwas weite Begriffsbestimmung, die allenfalls für die Kulturidee passen könnte, wird jedoch später (S. 43) durch eine dreigliedrige Definition ersetzt: es soll unter Kultur verstanden werden 1) das System objektiver Geltungswerte als solches: Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht, Religion. 2) ihre Repräsentation in der normativen Idee aller Pädagogik: der Höherbildung der Menschheit. 3) die Konkretion dieser Idee in Werken und Gesinnungen. Der für uns wichtige Gedanke liegt in dem 2. Punkt: das eigentümliche Verfahren des Verfassers besteht nämlich darin, daß er in dem bloßen Geltungscharakter der Werte schon das pädagogische Moment gegeben findet. Ein zweiter, im Anfang angedeuteter Gedankengang, daß alle pädagogische Theorie als die Theorie eines eigentümlichen Tuns aufzufassen sei, kommt daneben nicht zur vollen Entwicklung.

Gelten heißt Anerkanntwerdensollen. Die Ueberführung von Geltungswerten in die tatsächliche Anerkennung, das ist nach Hönigswald der Kern der pädagogischen Idee. „Geltungswerte sind es, ... was pädagogisch übermittelt wird, was jeglichen an sich indifferenten Akt der Ueberlieferung von Inhalten überhaupt erst zu einem pädagogischen macht, als einen pädagogischen Akt kennzeichnet". Aus dem bloßen Begriff des Geltungswertes wird zunächst die Idee der Gemeinschaft, aus dieser die pädagogische Gemeinschaft abgeleitet, in der die Ueberlieferung der Geltungswerte sich vollzieht. Der Begriff der Schule „stellt das schwerwiegende philosophische Problem einer durch Geltungsnormen bestimmten Gemeinschaft".

Vom Kulturbegriff aus wird also die Pädagogik verstanden. Die Kultur ist nach Hönigswald das System der Geltungswerte. Er scheint hier nur die zeitlose Geltung zu meinen, jenen Inbegriff systematisch mit einander verknüpfter Ideen, den man genauer als die Kulturidee bezeichnen müßte. Die zeitlich bedingte Geltung in einer historisch-konkreten Kultur, wie sie inhaltlichen Rechtssätzen, Kunsterzeugnissen oder moralischen Anschauungen eigen ist, berührt er bei seinen nur auf die Grundlagen der Pädagogik gerichteten Ausführungen nicht. Wenn

er also die Persönlichkeit das pädagogische Korrelat jener objektiven Einheit des Systems der Geltungswerte nennt, so handelt es sich auch hier um die Idee der Persönlichkeit, nicht um ihre zeitlich bestimmte Ausfüllung, in der sich eine bestimmte historisch geltende Kultur spiegelt. Daraus folgt dann freilich, daß alle Erziehung für den Verfasser eine Erziehung zur Philosophie und durch Philosophie wird. Dies mag man für die Hochschulstufe und für die Erziehung der Erzieher zugeben. In ihnen soll der Sinn für die Einheit der Kulturidee und für den systematischen Zusammenhang alles Wissens, auch des Wissens um giltige Werte, geweckt werden. Das höchste Ziel ist hier gut ausgesprochen; das pädagogische Tun auf den niederen Stufen kommt für den Verf. in diesem Zusammenhang nicht in Frage.

Freilich, ganz ohne den Faktor Zeit kommt Hönigswald bei seiner Bestimmung des pädagogischen Vorgangs auch nicht durch. Die Kultur selbst, so führt er weiter aus, ist ihrem Begriffe nach notwendig zeitbezogen. Insbesondere sind die Bedingungen der Erziehung erst erfüllt, wenn eine „Abbildung von Geltungswerten auf die Zeit" vorliegt. Und zwar ist die Erziehung nicht nur allgemein zeitbezogen, sondern ihrem Wesen nach immer „zukunftsbezogen". Der Fortgang von Generation zu Generation steht, pädagogisch gefaßt, unter der Idee der Höherbildung der Menschheit. Und entsprechend wird auch die Persönlichkeit jetzt in die Bedingungen der Zeit hineingezogen. Sie ist ist die in der zeitlichen Entwicklung von Personen realisiert gedachte Einheit des Systems der Geltungswerte.

Machen wir uns von dem Sprachgebrauch des Verfassers etwas freier, so leitet er die Pädagogik zuletzt und zuhöchst ab aus der Idee des Wissens. Mit dieser ist ihm identisch die Idee des Systems, und mit dem systematischen Zusammenhang des Wissens wieder das System der Geltungswerte oder die Kultur (genauer die Kulturidee). Die Folgerung für den pädagogischen Universitätsunterricht liegt nahe. Die Pädagogik fällt mit der Philosophie selbst so gut wie zusammen: sie ist eine und zwar eine notwendige Seite sowohl der ganzen Philosophie wie ihrer Sondergebiete. Pädagogik kann daher vorgetragen werden, bezw. in Uebungen behandelt werden 1) in einem zusammenhängenden Kursus, den man im Sinne des Verfassers wohl am besten Kulturphilosophie nennen könnte. 2) im Anschluß an jedes philosophische Teilfach: also an Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Aesthetik, aber auch an Naturphilosophie, Logik, Erkenntnistheorie u. s. w. Bei den erstgenannten Fächern (der Geistesphilosophie) wird der Weg zur Pädagogik über die Idee der Gemeinschaft gewählt, die zu diesem Zweck in manches Gebiet, z. B. in die Aesthetik, erst hineinkonstruiert wird; bei den letzteren erfolgt der Uebergang zu den Problemen der herkömmlichen allgemeinen und speziellen Didaktik, die in der Tat ohne Erkenntnistheorie nicht behandelt werden können, obwohl sie mit der Erkenntnistheorie nicht einfach zusammenfallen.

Diese — man muß wohl sagen: völlige Resorption der Pädagogik in die Philosophie geht ohne Gewaltsamkeiten nicht ab. Für jedes Einzelgebiet soll gezeigt werden, daß die Philosophie in gewissen Punkten ihrer Problementwicklung notwendig pädagogisch wird. Sollte dies wirklich z. B. von der Aesthetik, der Rechtsphilosophie und der Erkenntnistheorie gelten, so doch von jeder dieser Wissenschaften in einem anderen Sinne. Man wird aus den praktischen Folgen, an der Art, wie hier die Pädagogik gleichsam wieder in die Philosophie verschwindet, am leichtesten ersehen, daß an der philosophischen Bestimmung des Wesens der Pädagogik etwas nicht in Ordnung ist. Gewiß, ein richtiger Gedanke ist in ihr ausgesprochen; aber es ist nur eine Teilwahrheit, und diese ist außerdem nicht ganz in die richtige Beleuchtung gerückt. Was der Vf. uns entwickelt, ist in Wahrheit der Rahmen einer auf erkenntnistheoretischer Grundlage ruhenden Kulturphilosophie — eine Wissenschaft vom System der objektiven Kulturwerte. Es ist aber nicht richtig, daß das Ganze der Kulturphilosophie selbst pädagogisch ist. Vielmehr könnte man bildlich sagen: das Pädagogische kommt in die Kulturphilosophie erst hinein, wenn man sie in umgekehrter Richtung durchläuft: nicht vom Subjekt zu den objektiven Werten, sondern von den objektiven Werten zum Subjekt. Dann aber liegt das Entscheidende und Eigentümliche der Pädagogik

nicht in dem objektiven Wertsystem selbst, sondern in dem, was diese Umkehrung nötig macht: nämlich in dem Bildungsvorgang, in der Beziehung auf ein Subjekt, das diese Werte sich aneignen, in Erlebnis, Gesinnung und Tat verwandeln soll. Der Gegenstand der Pädagogik ist etwas anderes als die Geltung der Werte selbst; er ist ihre Hineinbildung in ein Subjekt, das Tun und das Geschehen, das mit diesem Lebendigmachen der Werte verflochten ist.

Das Moment der Bildung also bestimmt den Ausschnitt aus der Philosophie, den wir Pädagogik nennen. Nicht das ganze System der Kulturwerte gehört als solches in die Pädagogik: diese „Kulturethik" muß vielmehr von ihr vorausgesetzt und als eine Wissenschaft behandelt werden, aus der man (wenn sie da wäre) Sätze entlehnen würde. Die Pädagogik betrachtet diese Werte nur in der Beziehung auf die Bildungsidee, und diese konkretisiert sich nach zeitlichen, geographischen und persönlichen Bedingungen in ein System von Bildungsidealen, die als ideelle Gebilde wie als historische Erscheinungen nichts anderes sind als individualisierte Ideen vom Menschentum. Ebenso: Nicht die ganze Psychologie als solche gehört in die Pädagogik, sondern nur der auf den Bildungsvorgang bezogene Teil: also allgemein gesagt: das Problem der Bildsamkeit. Ja in diesem muß wohl das eigentliche Herz einer Wissenschaft gesucht werden, die sich von dem bewußten Tun des Erziehers Rechenschaft geben will. Das hat der Verfasser auch an manchen Stellen seines Buches sehr richtig empfunden: Das, was er „Ueberlieferung" von Geltungswerten nennt, ist in Wahrheit die Hauptsache: „Die planmäßige Herbeiführung von Wertbewußtheiten" (S. 36). Den Vorgang der „pädagogischen Determination des Schülers durch den Lehrer" (S. 32 ff.), von dem im Anfang vielverheißend die Rede ist, hätte der Verfasser in den Mittelpunkt stellen sollen. Wie nah er diesem Gedankengang gekommen ist, zeigt vor allem der Schlußabschnitt über „Pädagogik und Psychologie". Die Psychologie der Akte, die er dort fordert, liegt in der Richtung eines Weges, auf dem ich seit langem forsche, nur daß ich diese Akte nicht einseitig mit Denkakten gleichsetzen würde. Wo Psychologie und Werttheorie in dem eigentümlichen Prozeß der Bildung zusammentreffen, da liegt der Punkt, der die Pädagogik zu einer durchaus selbständigen Wissenschaft macht.

Unter solche Gesichtspunkte gestellt, würde sich die Pädagogik doch weiter von den übrigen philosophischen Fächern und folglich auch von den übrigen philosophischen Vorlesungen ablösen, als es dem Verf. heut erscheint. Seine Auffassung wird freilich dadurch verständlicher, daß wir das, was wir als Voraussetzung einer wirklichen kulturwissenschaftlichen Pädagogik brauchen, in der heutigen Philosophie noch nicht haben: weder eine ausgeführte Kulturphilosophie (in der ich übrigens doch der Eigenart und Abstufung der verschiedenen Wertgebiete noch stärker nachgehen würde) noch eine geisteswissenschaftliche Psychologie (vgl. m. Abhandlung in der Festschrift für Volkelt 1918: Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie). Zweierlei hängt mit diesem Zustande unsrer wissenschaftlichen Erkenntnisse zusammen: Einmal der trotz wiederholter Verwahrungen nicht zu leugnende Intellektualismus der Pädagogik von Hönigswald, der durch eine ausgeführte Theorie der Werte und der Gesellschaft wesentlich korrigiert werden würde. Und ferner die Beschränkung auf den rein philosophischen Teil der Pädagogik. Dieser gibt zwar der werdenden Wissenschaft erst ihr Rückgrat, und es ist heut noch ebenso unmöglich, Pädagogik ohne Philosophie zu treiben, wie Psychologie ohne Philosophie. Das bedeutet aber keinesfalls, daß nicht schon heut die ganze Fülle konkreter Einzelprobleme zu übersehen wäre, die die „wissenschaftliche" Pädagogik zu lösen haben wird, wenn nur erst einige Ergebnisse der „philosophischen" Pädagogik feststehn werden.

Berlin. Eduard Spranger.

Cohn, Jonas, a. o. Professor an der Universität Freiburg i. Br., Geist der Erziehung, Pädagogik auf philosophischer Grundlage. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1919. IV und 381 S.

Die Pädagogik gehört zu denjenigen Disziplinen, die es noch nicht zu einer allerseits anerkannten methodischen Grundlage und damit zu einer gesicherten Stellung im Reich der Wissenschaften gebracht haben. Immerhin läßt sich seit geraumer Zeit ein kräftiges Wiederaufleben der auf dieses Ziel gerichteten Bestrebungen beobachten. Drängende Bedürfnisse unserer Zeit und der immanente Gang der wissenschaftlichen Entwicklung haben zusammengewirkt, um der Pädagogik diese Beachtung zu erzwingen. Auf der einen Seite wird es unserem Geschlecht immer schwerer, die Fülle des von uns zu verwaltenden Kulturerbes und die wachsenden Ansprüche der modernen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung im Zeichen einer einheitlichen Bildungsidee zusammenzuordnen, und nur eine planmäßig bewußte, methodisch geregelte Besinnung auf die Struktur und den Wertgehalt dieses Ganzen scheint einen Ausweg aus dieser Notlage zu versprechen; auf der anderen Seite ist mit der verheißungsvollen Entwicklung der Kulturphilosophie, die wir seit einigen Jahrzehnten erleben, unser Denken durch Methoden und Betrachtungsweisen bereichert werden, die auch das pädagogische Sinnen auf neue Wege und Lösungsmöglichkeiten verweisen. Bekannt ist, was in den Arbeiten von Troeltsch, Spranger, Frischeisen-Köhler, Hönigswald u. a. auf diesem Gebiete schon erreicht worden ist. Den umfangreichsten und durchgreifendsten Versuch dieser Art stellt das Buch von J. Cohn dar. Es gibt sich als charakteristisches Glied dieser Bewegung schon dadurch zu erkennen, daß es sich die Aufgabe setzt, das Ganze der Erziehung auf der einen Seite wirklich philosophisch zu begründen und dabei doch auch in die ganze konkrete Besonderheit unserer gegenwärtigen Lage mit ihren Erziehungsmächten, -einrichtungen, -möglichkeiten hinein zu verzweigen. Es nimmt sich also zum Ziel, den Abstand zu überbrücken, den frühere Systeme der Pädagogik meist nur sehr unvollkommen bezwungen haben: den Abstand zwischen den allgemeinen Leitideen und der pädagogischen Praxis, die eben allezeit an einer ganz bestimmten Stelle mit ihrem Handeln anzusetzen berufen ist. Diese Spannung ist nicht nur eine solche des zu bearbeitenden Gedankeninhalts — sie ist gleichzeitig auch ein charakteristisches Merkmal der geistigen Haltung, die dem ausgereiften pädagogischen Denken eignet: muß doch ein solches ebensowohl durchdrungen sein von einem energischen Willen zur inneren Gestaltung, von der Leidenschaft, die sich in formende Tat umzusetzen trachtet, wie auch sich gründen auf eine umfassende und besonnene Betrachtung der Wirklichkeit, an der jener Gestaltungswille sich erproben möchte.

Daß der Verfasser beides in sich vereinigt, bezeugt jede Seite seines Buchs. Wer die pädagogische Massenproduktion unserer Tage auch nur zum Teil durchzuarbeiten gezwungen ist, wer sich mit den wirklichkeitsfremden Konstruktionen so mancher pädagogischer Weltverbesserer, mit der Leichtfertigkeit des Forderns und Verheißens, die auf diesem Gebiet gang und gäbe ist, hat plagen müssen, dem ist die Lektüre dieses Buchs eine Erquickung. Denn hier paart sich ein ernster erzieherischer Wille, der geleitet ist von der klaren Einsicht in die mannigfachen Schwächen, Lücken, Gefahren unserer Erziehungswirklichkeit, mit der maßvollen und verantwortungsbewußten Gesinnung, die sich nicht befugt glaubt, mit reinen Wunschbildern die Wirklichkeit zu überstrahlen, vielmehr allenthalben im Gegebenen die Ansatzpunkte für das Erstrebte sucht und findet. Nicht umsonst heißt es auf S. 96: ‚Zeichen mangelnder wissenschaftlicher Bildung ist ebenso ein Haften am Gewohnten, als könne es sich nie ändern, wie ein radikales Absprechen über das Bestehende, als sei es eitel Willkür und Mißbrauch'. Es ist kein Kleines, daß gerade der Praktiker, der wie die Möglichkeiten so auch die Schwierigkeiten, Grenzen und Nöte der Erziehungsarbeit reichlich erprobt hat, so durchweg dem zustimmen kann, was der Philosoph aus seinen Grundideen an Vorschlägen, Forderungen und Bedenken eben im Hinblick auf den konkreten Zustand unserer Erziehungswirklichkeit ableitet. Gerade die ‚aktuellen' Fragen (Einheitsschule, Selbstverwaltung, Moralunterricht, Jugendkultur, Schulgemeinde, sexuelle Aufklärung, Koedukation usw.) werden mit vorbildlichem Verständnis für

das Mögliche, Wünschenswerte und Unerreichbare behandelt. Es ist unmöglich, die Fülle des Beachtenswerten hier auch nur andeutend wiederzugeben.

Seine volle Bedeutung gewinnt dieses Ganze von Vorschlägen, Wünschen und Forderungen aber erst dadurch, daß es sich nicht nur gibt als Auszweigung einer einheitlichen, philosophisch begründeten Gesamtanschauung, sondern daß insbesondere der Versuch unternommen wird, in methodischer Form die Verbindung zwischen den allgemeinen leitenden Ideen und den besonderen Zielbestimmungen herzustellen. Denn immer wieder ist dies die Kernfrage für die pädagogische Theorie, wie es gelingen könnte, die durch die konkrete Lage bedingten Einmaligkeiten und Besonderheiten des pädagogischen Vorgehens in eine mehr als künstliche, erzwungene Beziehung zu dem allgemeinen gedanklichen Unterbau zu bringen, bzw. bis zu welchem Punkte die allgemeine philosophische Grundlegung sich zu erstrecken habe, von wo an sie den Anpassungen an die besondere zu formende Wirklichkeit Raum gewähren müsse [1]). Die Bedeutung dieser Frage rechtfertigt es, wenn unsere Besprechung gerade an dieser Stelle mit dem Versuch einer Ergänzung und Weiterführung ansetzt.

Das Bestreben des Verf. geht dahin, jene Grenze in aller Deutlichkeit festzulegen. Der 1. Teil seines Buchs, der das ‚Ziel der Erziehung' zum Gegenstand hat, behandelt im 1. Kapitel das allgemeine Ziel, um sich dann im 2. der Besonderung dieses Ziels durch Zeitlage und Deutschtum zuzuwenden. Die Ueberlegungen über das allgemeine Ziel gipfeln in der Bestimmung von zwei sich ergänzenden Formeln, von denen die eine das Ziel der Erziehung vom Standpunkt des Individuums, die andere vom Standpunkt der Gemeinschaft aus festlegt. (S. 46): ‚Erziehungsziel, vom Einzelnen her gesehen, ist die durch Teilnahme am geschichtlich kulturellen Gemeinschaftsleben erfüllte autonome Persönlichkeit'. Und von der Gemeinschaft her: ‚Der Zögling soll gebildet werden zum autonomen Gliede der historischen Kulturgemeinschaften, denen er angehören wird'. Und zwar wollen beide Formeln nicht zwei verschiedene, gesondert zu erfüllende Aufgaben der Erziehung bezeichnen, sondern zwei zusammengehörige ‚Ansichten' der Erziehungsarbeit begrifflich fixieren, die sich zwar nicht decken, von denen aber auch keine ohne die andere sein kann. In der Zweiheit dieser Formeln bekundet sich der Fortschritt des pädagogischen Denkens, für den Bücher wie Natorps ‚Sozialpädagogik' oder Willmanns ‚Didaktik' bestimmend gewesen sind: die Ueberwindung der Einseitigkeiten einer rein individualistischen oder rein universalistischen Auffassung des Kulturprozesses mit ihren irreführenden Folgerungen für die pädagogische Ideenbildung, die Anerkennung der ‚Verschränkung', die das geistige Werden von Individuum und Kulturgemeinschaft und damit die planmäßige Bildungsarbeit an beiden in eine unaufhebbare Wechselbeziehung setzt. Daß diese Wechselbeziehung nicht anders als in zwei geschiedenen Betrachtungen zur Klarheit erhoben werden kann, ist in der Natur unseres Denkens begründet: aber diese notwendige Scheidung hat unter Umständen zur Folge, daß ein nicht zutreffendes Bild des Zusammenhangs zustande kommt, insofern aus den beiden im Begriffe getrennten ‚Momenten' des in sich einheitlichen Lebensprozesses selbständige ‚Faktoren' oder ‚Parteien' werden. In den Formeln von Cohn liegt die Gefahr, daß solches geschehe, besonders in dem schwierigen Begriff der ‚Autonomie' enthalten, der unter Umständen dazu führen kann, daß das autonome Individuum gleichsam aus dem Kulturprozeß herausgehoben und ihm als selbständige Substanz gegenübergestellt wird. Es will mir scheinen, daß Cohn mit der Verwendung dieses Begriffs [2]) tatsächlich dieser Versuchung nicht immer entgangen ist. Er findet das Grundmotiv unserer Zeit in dem Streben des ‚befreiten', damit aber auch ‚entleerten' Geistes, kraft ‚autonomer' Wahlentscheidung sich eine ‚Erfüllung' aus dem in der Gemeinschaft er-

1) Vgl. Frischeisen-Köhler, Philosophie und Pädagogik. Kantstudien XXII (1917), S. 27.

2) Er ist ausführlich entwickelt in dem für seine Pädagogik grundlegenden kulturphilosophischen Werk ‚Der Sinn der gegenwärtigen Kultur' (Leipzig 1914); kürzer: Geist der Erziehung, S. 56 ff.

zeugten Kulturgehalt zu geben. Die Ausführung dieses Gedankens begünstigt nun manchmal die Vorstellung [1]), als ob der Geist mit seiner Befreiung sich gleichsam auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Kulturprozesses gestellt habe und nun von dort aus als ein völlig ‚entleerter', ganz unvoreingenommen durch irgend ein inneres Teilhaben an dem konkreten Gehalt dieses Prozesses, sich dieses oder jenes Stück aus dem sich darbietenden Kulturgehalt auswähle, um daraus sein inneres Leben aufzubauen. Damit tritt aber an die Stelle der Zweiheit sich wechselseitig bedingender Momente von gleicher Ursprünglichkeit die Zweiheit eines frei schaltenden Subjekts und eines ihm gegenüberstehenden, rein passiven ‚Materials'. Aber auch bei dem höchsten Grade von innerer Bewußtheit und Kritik ist es dem Individuum nicht gegeben, sich derart wie mit den Wurzeln aus seiner Kulturgemeinschaft herauszuheben; selbst wenn es sich der Gesamtheit von Objektivationen, die sich als Kulturgut, Tradition, Institution u. dgl. aus dem Kulturprozeß niedergeschlagen haben, mit dem Willen zu vorbehaltlos Prüfung gegenüberstellt, so erfolgt diese Prüfung doch nicht von einem Standort außerhalb der Kulturwirklichkeit her, nicht mit einem zeitüberlegenen, freischwebenden kritischen Vermögen, sondern immer wieder unter Mitwirkung der Kräfte, die dem Individuum aus eben diesem Kulturprozeß, d. h. aber durch Vermittelung seiner Objektivationen, zugeflossen sind. Wie sehr dies der Fall ist, das tritt auch in den Darlegungen Cohns insofern zu Tage, als er dem ‚befreiten' Geist das Streben nach ‚Erfüllung' zuschreibt — sofern man nämlich dieses Wort ‚Erfüllung' richtig deutet. Dieses Streben ist nämlich nicht etwa nur das rein negative Innewerden einer inneren Leere, es ist ein lebendiger Drang nach einer Befriedigung von ganz bestimmter Art; und nur weil dieser Drang in sich qualitativ bestimmt, gefärbt, gerichtet ist, nur darum kann ihm, eben durch Objekte ganz bestimmter Art, ‚Erfüllung' werden. Diese innere Richtung des Erfüllungsbegehrens aber — wie anders sollte sie entstanden sein als unter den Einflüssen der Kulturwirklichkeit, in deren Schoß das Individuum seine Gestalt gewonnen hat; und umgekehrt: eine ‚Erfüllung' können die Güter des Kulturkreises dem Subjekt nur deshalb gewähren, weil es, selbst in feindseliger Abkehr, seiner Kulturwirklichkeit innerlich verbunden geblieben ist. Deshalb darf der Begriff der ‚Autonomie' — dessen Recht auch im Bereich der pädagogischen Fragestellungen damit natürlich nicht bestritten werden soll — nicht dahin verstanden werden, daß auf der einen Seite das Subjekt sich zu einer besonderen Substanz verselbständigt und auf der anderen Seite, in Korrelation damit, das Kulturganze zum bloßen ‚Material' herabgedrückt wird, einem Material, das erst durch das souveräne Subjekt zu einem ‚vernunftbeherrschten Ganzen' (S. 57) zu gestalten sei. Vielmehr gilt es beiden Seiten dasjenige Maß von Wirkungskraft zu belassen, das der Verschränkung der Kulturwirklichkeit gerecht wird.

Die Abtrennung des autonomen Subjekts vom Kulturprozeß hat aber nun für die methodische Ausgestaltung der pädagogischen Theorie bei Cohn die bedeutsame Wirkung, daß der Umfang der ‚allgemeinen' theoretischen Einsichten, die der konkreten Ausgestaltung voraufgehen, kaum über jene Doppelformel hinausgeht. Denn wenn man das Subjekt als in freier Wahl über dem konkreten Kulturgehalt schwebend annimmt, dann verbietet sich jede engere, in allgemeiner Form zu bestimmende strukturelle Verbindung dieses Subjekts mit der Kulturwirklichkeit, als welche ja der so verstandenen Autonomie Abbruch tun würde. So muß denn der Inhalt der allgemeinen, begründenden Einsichten gar so mager ausfallen, wie er sich in jener Doppelformel darstellt. Denn in Wahrheit schiebt doch diese Formel in der Weite ihrer formalen Allgemeinheit — gleich manchen Sätzen einer rein formalen Ethik — fast alles Wesentliche an den Problemen des pädagogischen Denkens auf die Seite des bloß Empirischen hinüber. Der durch nichts bestimmten Autonomie des Individuums, der abstrakten Allgemeinheit der Formel korrespondiert ein von keiner allgemeinen Formung bewältigtes ‚Material'.

1) Ausdrücklich sei erwähnt, daß manche Stellen (z. B. S. 125 Mitte) sich der von uns vertretenen Anschauung nähern. Trotzdem ist aber für die begrifflich-methodische Anlage des Ganzen der Begriff der Autonomie in dem hier kritisierten Sinne maßgebend.

Ganz anders, wenn das Fortbestehen jener ‚Verschränkung' auch bei der vollsten Bewußtheit der kulturphilosophischen Kritik und der pädagogischen Zielbestimmung anerkannt wird. Denn dann wird das Wissen um diese Wechselbezogenheit von individueller Zielsetzung und Kulturprozeß nicht nur den Unterton für jeden Versuch einer konkreten Ideenbildung und damit einen notwendigen Bestandteil echter ‚autonomer' Gesinnungshaltung bilden, sondern es wird auch die prinzipielle Grundlage abgeben, von der aus ein weiterer Bestand allgemeiner, dem bloß Empirischen vorausgehenden Einsichten abzuleiten wäre, Einsichten, die dem Inhalt der konkreten Kulturlage gegenüber als ‚formal' zu bezeichnen wären und die deshalb eine Gliederung und Ordnung dieses Materials nach allgemeinen Prinzipien gestatten würden. Was ich im Auge habe — eine Ausführung an anderer Stelle bleibt vorbehalten — das ist eine Lehre von dem Strukturzusammenhang der geistigen Wirklichkeit, wie sie Dilthey und seine Schule in Angriff genommen haben [1]), eine Lehre, die das begrifflich sehr schwer zu fixierende Verhältnis von Individuum, Kulturgemeinschaft und -gemeinschaften, Kulturobjektivationen — insbesondere die Sprache würde hier eine zentrale Stelle einnehmen — Kulturorganisationen, Werkgestaltung und Wesensgestaltung in ihren vieltausendfachen Verschlingungen zu analysieren hätte. Von einer solchen Lehre hätten wir uns nicht allgemeine Prinzipien, Leitideen zu versprechen, denen gegenüber jede konkrete Zielbestimmung ein Sonderfall wäre, nicht allgemeine Regeln, die im Besonderen nur anzuwenden wären — um derartiges sich zu bemühen wäre aussichtslos — sondern ein allgemeines Schema des kulturellen Wirkungszusammenhangs, in dem alle Faktoren und Mächte der kulturellen Wirklichkeit, klar geschieden und gegliedert, derart ihren Platz fänden, daß an ihm das an sich undurchschaubare Spiel der lebendigen Kräfte in einer bildhaften Vereinfachung sich anschaulich darstellte. Erfüllung [2]) würde diesem Schema dann weiterhin natürlich der konkrete Kulturgehalt geben. Dieser aber würde dann seinerseits schon ein allgemeines Traggerüst vorfinden, dem er sich als ein gegliederter einordnete. Wie man sieht, würde damit die allgemeine Form und der besondere Gehalt sich ganz anders durchdringen, als es bei jener Formalisierung des autonomen Subjekts der Fall sein konnte: das ‚Allgemeine' würde hier gleichsam durch das konkrete Kulturmaterial hindurchgreifen, statt in abstrakter Allgemeinheit oberhalb seiner zu verharren, und es würde doch wiederum, als bloßes architektonisches Gerüst, fern davon sein, dieses Material in seiner Besonderheit irgendwie zu vergewaltigen. Ein solches Schema würde also ‚allgemein', weil auf jede Kulturlage anwendbar sein, und deshalb doch nicht, weil allzu ärmlich, der praktischen Brauchbarkeit entbehren; es würde Raum lassen für den gesamten Gehalt der Kulturwirklichkeit, in nichts die besonderen Zielbestimmungen präjudizieren, und doch diesen Gehalt in einer Form ordnen und zum Bewußtsein bringen, die der Herausklärung einer gegliederten Bildungsidee aufs wirksamste vorarbeiten würde.

Es ist unverkennbar, daß auch Cohn in seinem Buch an mehr als einer Stelle sich in Ueberlegungen bewegt, die in einer solchen Strukturlehre ihren Platz finden würden (S. 107 ff., 174 ff., 279 ff.), nur daß sie, wo sie sich finden, meist in ungeschiedenem Zusammenhang mit sei es konkret kulturellen, sei es psychologischen Erwägungen auftreten, denen gegenüber die Erkenntnis jener strukturellen Zusammenhänge einen ‚apriorischen' Charakter trägt. Denn einesteils beruht ebensowohl das Bestehen aller konkret-historischen Zusammenhänge wie auch die Möglichkeit diese zu erkennen und zu verstehen einzig auf denjenigen Lebensverbindungen, deren allgemeine Struktur darzustellen sich jede Disziplin zur Aufgabe setzt; anderenteils wird die seelische Wirklichkeit zum Gegenstand objektivierenden Erkennens erst auf Grund derjenigen ‚Objektivationen'

1) Mein Buch ‚Individuum und Gemeinschaft' (Leipzig 1919) arbeitet ebenfalls in dieser Richtung.

2) Es sei nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß in diesem Falle ‚Erfüllung' nicht die Befriedigung eines gerichteten Strebens, sondern die Konkretisierung eines bloßen Schemas bedeutet.

— insbesondere der Sprache — die ebenfalls erst aus jenen Lebensverbindungen heraus sich gestalten können. Deshalb würde es sich im Interesse einer methodischen Begründung der Pädagogik empfehlen, jene Struktureinsichten in reinlicher Ablösung herauszustellen und zu einem systematischen Ganzen zusammenzuschließen — und dies um so mehr, als ein solches Ganzes keineswegs nur der Pädagogik, sondern den gesamten Geisteswissenschaften, ganz besonders aber der Geschichte zu gute kommen würde. Der pädagogischen Forschung würde es dann eigentümlich sein, diese Strukturlehre von einem ganz bestimmten Blickpunkt aus, nämlich sub specie des Bildungsgedankens zu betrachten bzw. aus diesem strukturellen Ganzen die Funktion der Erziehung herauszuanalysieren.

Eine derartige Annäherung der allgemeinen Formerkenntnisse an die Sphäre der kulturellen Wirklichkeit muß nun aber umgekehrt ihre Wirkung auch in der Behandlung zeigen, die dem konkreten Gehalt dieser letzteren als solchem zuteil wird. Wenn ich nämlich recht sehe, so liegt in der allzu abstrakten Fassung des allgemeinen Prinzips bei Cohn die methodische Erklärung dafür, daß auch nach der ausdrücklichen Besonderung des Erziehungsziels durch Zeitlage und Deutschtum doch schließlich ein wesentlicher Teil dieses Kulturgehalts nicht in dem erwarteten Maße zur Geltung kommt. Man vermißt nämlich eigentlich im Rahmen des Ganzen eine systematische Ordnung, Sichtung und Bewertung des geistigen Gesamtgehalts unserer Zeit, wie er als Erbschaft einer über Jahrtausende sich erstreckenden Kulturentwicklung vorliege und der Neuerzeugung durch unser Geschlecht harrt, dieses Gehalts, dessen Reichtum gerade die Sorge unserer Bildungsbemühungen bildet. Denn der 4. Teil („Die wesentlichen Seiten der Erziehung") streift dieses Thema nur im Zusammenhang mit den Organisationsfragen der höheren Schule (S. 355 ff.) und verbleibt im Uebrigen ganz vorzugsweise im Bereich allgemeinerer Erwägungen über Bildung und Erziehung überhaupt. Auch hier wirkt eine scharfe Trennung von „Stoff" und „Form" nach, die der kritisierten Scheidung des Vernunftsubjekts von seinem Material analog ist. In den methodischen Ausführungen der Einleitung (S. 14) bespricht Cohn die Bedeutung, die die Geschichte für die theoretische Grundlegung der Pädagogik habe, und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Geschichte „nur den Stoff der Erziehung" biete, wogegen die Ziele der Erziehung der Wertwissenschaft, d. h. der Philosophie entnommen werden müßten. Hier nimmt also eine dem Stoff der historischen Entwicklung gegenüber frei schaltende, also von diesem Stoff selbst losgelöste philosophische Kritik die Stelle des „autonomen Geistes" ein. Aber auch hier muß aus dem Gegenüber ein Ineinander werden. Philosophie und Geschichte, die hier nur äußerlich zusammen kommen, müssen verwachsen zu einer mit vollem Bewußtsein dem Zug der kulturellen Entwicklung sich eingliedernden, mit dem Gehalt dieser Entwicklung als einem für Stoff wie für Form mitbestimmenden sich sättigenden konkreten Kulturphilosophie. Sie muß das Werk tun, das hier einem abgesonderten, an der Geschichte nur seine „Ergänzung" suchenden kritischen Vermögen zugewiesen wird. Und nur deshalb und soweit vermag auch die philosophische Betrachtung Cohns bis zu einer wirklichen Zielbestimmung vorzudringen, wie sie eben den geistigen Gehalt der eigenen Zeit, und zwar ganz und gar nicht als bloß passives „Material", in sich einbezogen hat, also mit der Geschichte einen sehr viel engeren Bund eingegangen hat, als jene methodische Erwägung zu erkennen gibt. Mir scheint, daß die kulturphilosophischen Forschungen Troeltschs das hier obwaltende Verhältnis zwischen geschichtlicher Erfahrung und weiterschreitender Idealbildung treffend charakterisiert haben.

Diese Bemerkungen wollen andeuten, nach welcher Richtung hin, wie mir scheint, die methodische Grundlegung einer philosophischen Pädagogik über das von Cohn Erreichte hinaus weiter ausgebaut werden könnte. Keineswegs wollen sie das Verdienst dieses Buchs schmälern oder von dem Dank, den sein Verfasser bei allen um die geistige Zukunft des deutschen Volks sich Sorgenden verdient hat, etwas wegnehmen.

Bonn. Theodor Litt.

Natorp, Paul, ord. Prof. a. d. Univ. Marburg, Der Idealismus Pestalozzis. Verlag von Felix Meiner. Preis brosch. 6,50 Mk., gebd. 8,50 Mk.

„Aber wenn man nun mit Kants Analyse Pestalozzis Synthese durchleuchtet, findet man zur Ueberraschung, daß beide im Ergebnis auf eins hinauskommen. Mehr als ein solches Zusammentreffen im gleichen Ziele habe ich nie behauptet; diese Behauptung aber behauptet sich bis heute und wird sich behaupten, solange die Schule Kantischer transzendentaler Analyse fortlebt und die Synthese Pestalozzis ihrer Prüfung zu unterwerfen der Mühe wert findet." Mit diesen Worten bezeichnet Natorp das Hauptmotiv der erneuten systematischen Untersuchung, die er den Ueberzeugungen und Absichten des größten deutschen Pädagogen widmet. Natorp sieht sich zu solcher Nachprüfung seiner Auffassung von Pestalozzi, wie er sie schon vor Jahren an verschiedenen Stellen entwickelt hat[1]), veranlaßt durch neuere, eindringende, eben durch seine älteren Arbeiter vor allem beeinflußte Darstellungen, die in vielen Stücken mit ihm übereinstimmen, in anderen von ihm abweichen. Ausführlich setzt er sich auseinander mit dem Werk des leider so früh verstorbenen Alfred Heubaum[2]) und der gründlichen Untersuchung von Theodor Wiget[3]), — eine Auseinandersetzung, die keineswegs nur von interner Bedeutung ist für die (allzu seltenen!) Historiker und Systematiker der Pädagogik, sondern darüber hinaus von prinzipiellem philosophischem Interesse, da jener die Dilthey'sche Forschungsweise auf Pestalozzi anwendet, dieser von der Herbartischen Schule ausgehend ebenso wie Natorp zu einem systematischen Verständnis des so wenig systematischen pädagogischen Denkers zu gelangen sucht. So entstehen hier die gleichen Schwierigkeiten, die sich notwendig und immer wieder ergeben, wo es sich darum handelt, einen großen Denker oder Dichter objektiv richtig zu verstehen und zu interpretieren.

Mancher, der entweder ein anderes philosophisches Glaubensbekenntnis unterschreibt oder ein rein deskriptives Verhalten der großen Persönlichkeit gegenüber für möglich hält, wird Natorp nicht in allem zustimmen wollen, — mir will aber doch scheinen, die Uebereinstimmung, die sich für Natorp in sehr wesentlichen Punkten mit den auf anderem Boden stehenden Forschern ergibt, ist schon Beweis genug dafür, daß seine Pestalozzi-Auffassung nicht zu widerlegen ist. Es bleibt eigentlich nur eine Meinungsverschiedenheit übrig, die für Natorp allerdings bedeutsam genug ist, um ganz ausführlich und mit seinen besten Argumenten auf sie einzugehen: nämlich ob es berechtigt ist, Pestalozzis Lehre von der Erkenntnis (soweit von einer solchen bei ihm die Rede sein kann) transzendentallogisch zu interpretieren oder ob seine Meinungen hierüber vielmehr nur empirisch-psychologisch verstanden werden können. Ob eine definitive Entscheidung solcher Meinungsverschiedenheit überhaupt möglich ist? Ich glaube, ebensowenig wie es sich entscheiden läßt, wer Plato oder Goethe am richtigsten interpretiert hat. „Die Aufgabe, ein Genie darzustellen, ist so unendlich wie das Genie selbst" schrieb Natorp sehr richtig 1905 in seiner Pestalozzi-Biographie[4]). Entscheidet sich schon die Bewertung und Deutung solcher Denker, die streng methodisch vorzugehen sich bemüht haben, schließlich nach den eigenen Ueberzeugungen des Interpreten (die freilich mehr oder weniger begründet sein können, sodaß von einer bloß „subjektiven" Auffassung nicht die Rede sein kann) während anderseits eine ganz vorurteilsfreie, rein deskriptive Haltung zwar vielfach erstrebt, aber tatsächlich entweder unzureichend oder unmöglich ist, — dann muß dies noch viel mehr der Fall sein bei einem Denker, der wie Pestalozzi ein geschlossenes System nicht gegeben hat und sich selbst des Unzureichenden seiner begrifflichen Durchbildung sein Leben lang schmerzlich bewußt war, So ist seine Ausdrucksweise vielfach unklar, seine Begriffe nicht überall und zu allen Zeiten seines Lebens gleichbedeutend. Zeitweise fand er seine tiefste Meinung von dem Fichte-Anhänger Niederer richtig verstanden, später rückte er wieder von ihm ab. Na-

1) Vgl. bes. Natorp, Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen. Leipzig 1909.
2) A. Heubaum: J. H. Pestalozzi. Berlin 1910.
3) Th. Wiget: Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis. Leipzig 1914.
4) Erschienen in Greßlers Klassikern der Pädagogik. Bd. 23. Langensalza 1905.

torp hat durchaus recht, wenn er betont, daß der methodische Idealismus Kants, wie er ihn vertritt, nichts mit Metaphysik zu tun hat, daß also Bedenken, die sich gegen eine metaphysische Deutung Pestalozzis richten, wie zuerst Niederer sie geübt hat, ihn nicht treffen. Was er nicht müde wird zu erweisen, davon sucht er in diesem Buche speziell die pädagogischen Forscher zu überzeugen, daß nämlich die transzendentalen Funktionen, auf denen alle Erfahrung beruht, ebendeshalb nicht jenseits der Erfahrung liegen, sondern vielmehr diese erst möglich machen, daß also Erfahrung und Denken in einer unlöslichen Korrelatbeziehung zueinander stehen.

Es erscheint mir in der Tat unzweifelhaft, daß auch für Pestalozzi, der doch Kant nicht studiert hat, alle Erkenntnis eine Synthese ist von Anschauung und Begriff, von Sinnlichkeit und Verstand. Für diese Synthese gebraucht er das Wort „Anschauung" (also in einem viel tieferen Sinne als seine Vorgänger). Wir erzeugen selbsttätig die Wahrheit in steter Berührung mit den Gegenständen und dem lebendigen Leben, aber wir empfangen sie nicht von außen: das ist gewiß Pestalozzis Meinung gewesen. Dies selbstschöpferische Verhalten der Vernunft aber, wie ist es zu verstehen, nur psychologisch oder transzendentallogisch? P. sucht den Menschen rein wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, aber er findet im Menschen mehr als nur ein empirisch-psychologisch bestimmtes Naturwesen. Daß P. des Menschen Sittlichkeit auf Freiheit und Selbstgesetzgebung gründet und dadurch mit der Kantischen Ethik zusammentrifft, das ist, nach Wiget „längst aus dem Bereich des Strittigen ausgeschieden", weil allgemein zugegeben; ich glaube, Natorp betont mit Recht, daß auch Pestalozzis Erkenntnislehre transzendentallogische, apriorische Elemente annimmt, obwohl er sich darüber naturgemäß weniger unmißverständlich äußert, war er doch, wie Natorp bemerkt, „nicht Transzendentalphilosoph". Die Selbstgesetzgebung des Willens wird ihm früh klar, erst später auch die des Denkens: „Alles, was ich bin, alles was ich will, und alles was ich soll, geht von mir selbst aus: sollte nicht auch meine Erkenntnis von mir selbst ausgehen?" (Natorp S. 57). Alle Wahrheit liegt für ihn „im Innersten meines Wesens", darum sucht er mit heißem Bemühen die rechte „Methode"; seine „Elementarbildung" will die letzten Elemente, die „Urgrundlagen", die »Fundamente" aller klaren und deutlichen Erkenntnis herausstellen; diese Elemente aber sind ihm logische Gültigkeiten, nicht bloß psychologische oder sinnliche Gegebenheiten, das scheint mir unbestreitbar, — aber man muß vielleicht Transzendentalphilosoph sein, um es einzusehen. In diesem logischen Sinne will P. den Unterricht „zum reinen Verstandesgang" erheben, sucht er das „reine Wesen der Zahl und der Form"; gewiß findet er dies in zeitlich ablaufenden Bewußtseinsvorgängen und am gegebenen Erfahrungsmaterial, auf das es sich, in unlösbarer Korrelation, bezieht: aber es ist deswegen doch nicht selbst empirisch. Es ist danach in der Tat nichts anderes als die ursprüngliche kategoriale Funktion, die Pestalozzi sucht. Seine Schriften und seine Persönlichkeit geben keine Veranlassung dazu, seine Ethik und seine Erkenntnislehre in der Weise auseinanderzureißen, daß man jene apriorisch, diese psychologisch-empirisch versteht. Der Mensch ist gerade für Pestalozzi ein im Tiefsten einheitliches Wesen, das durch harmonische Ausbildung von Denken, Wollen und Tun zum Bewußtsein seiner selbst und zu einheitlicher Auffassung und Gestaltung der Erfahrung gelangt. Zweifelhaft bleibt höchstens, ob nicht für Pestalozzis Empfinden die „ewigen, unauslöschlichen Gesetze", das „Göttliche und Ewige" der Menschennatur auf metaphysischem Grunde ruhen, — aber eben dies weisen ja Heubaum sowohl wie Wiget ab. Dann aber bleibt nur die transzendentallogische Auffassung übrig, wie Natorp sie vertritt. Mindestens liegt diese in der Konsequenz der gesamten sonstigen Ueberzeugungen P's. Jedenfalls tut Natorp ihm nicht unrecht, wenn er ihn logischer versteht als er sich selbst verstanden hat, und seine wichtigsten pädagogischen Grundsätze auf ihren letzten Grund zurückführt, in dem sie alle ihre zentrale Einheit haben (in Kap. 4: Pestalozzis Prinzipienlehre). — Das letzte Kapitel behandelt eindrucksvoll „Pestalozzis Kulturbedeutung" und legt dar, wie der tiefmenschliche Pädagoge uns und der Menschheit der Führer zu einer neuen, echteren Gemeinschaft werden kann.

Es ist also vollauf berechtigt, auch Pestalozzi den großen deutschen Idealisten zuzurechnen, und es bleibt nicht das geringste Verdienst des unermüdlichen Marburger Philosophen, zuerst nach langer Nichtachtung des größten deutschen Pädagogen erwiesen zu haben, daß dessen Gedankenwelt eine systematische Deutung nicht nur verträgt, sondern der deutschen philosophischen Wissenschaft zur Ehrenpflicht macht. Und wer mit Natorp darin einig ist, daß er in dem transzendentalen Idealismus mehr sieht als eine Metaphysik neben anderen, nämlich die Methode wissenschaftlicher Philosophie, der wird mit besonderer Genugtuung feststellen, daß Pestalozzis Forderungen und Ueberzeugungen auch vor diesem Idealismus in Ehren bestehen, und die an die Spitze dieser Besprechung gestellte Behauptung wohl begründet finden.

Berlin-Steglitz. Walther Schadow.

Nelson, Leonard, Privatdozent a. d. Universität Göttingen. Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen. Der Neue Geist Verlag Leipzig. 254 S., geheftet 6 Mk.

Nelson ist uns kein Neuer mehr. Im Anschluß an Fries sucht er die Kantische Philosophie fortzubilden und auszuwerten. Die Hauptarbeit widmet er schon eine Reihe von Jahren der Grundlegung der Ethik und allen prinzipiellen Fragen der Pädagogik und Politik. Eine Frucht dieser Arbeiten ist auch die vorliegende Schrift, eine lose Aneinanderreihung von Briefen, Reden und Aufsätzen zum Erziehungsproblem. —

Das Buch will beitragen helfen zu einer sittlichen Erneuerung des Lebens der Völker. Im Mittelpunkt steht das zentrale Problem der Autonomie, der Erziehung zur Freiheit und Selbstverantwortlichkeit. Gleich der erste Brief „An die freideutsche Jugend und ihre Freunde“ ist ein kräftiger Aufruf zum Kampf gegen jede Erziehungsmethode, der willenlose Untertänigkeit mehr gilt als selbständige Kühnheit und Tat des Gedankens. Tiefer mit dem Problem befassen sich die nächsten vier Briefe über „Eigene Verantwortung und innere Wahrhaftigkeit“. Mutige tätige Mitarbeit an der Schaffung der Gemeinschaft freier Menschen ist das einzige der deutschen Jugend würdige Ziel. Die beiden folgenden Abhandlungen „Erziehung zur Tapferkeit“ und „Von der Zukunft der inneren Freiheit“ richten sich anläßlich des Jugendwehrgesetzes gegen eine allzufrühe Militarisierung unserer Jugend. Methodisch prinzipielle Bedeutung hat der Aufsatz „Erziehung zum Knechtsgeist“. Die beiden fast allgemein herrschenden pädagogischen Methoden des Autoritäts- und des Opportunitätsprinzips werden hier einer scharfen Kritik unterzogen. Beide untergraben die innere Wahrhaftigkeit, die doch in erster Linie Hauptziel aller echten Erziehung sein muß. Die Folge ist Perversion und Demoralisation. Gerade das wichtigste Ziel aller Erziehung: moralischen Mut zu erwecken wird durch diese Methoden nicht erreicht sondern systematisch untergraben. Untertänigkeit und Strebertum wird dadurch gezüchtet. Dabei verkennt Nelson in keiner Weise die Bedeutung des großen Beispiels und der großen Führerschaft. Aber Führerschaft bedeutet ihm nicht knechtende Autorität, Beispiel nicht Zwang.

Den Höhepunkt erreichen alle diese Gedankengänge in der Abhandlung „Führer und Verführer“. In der Gegenrede des Verführers bringt sich Nelson alle die schwerwiegenden Einwände zum Bewußtsein, die immer wieder in der Gegenwart gegen das pädagogische Autonomieprinzip vorgebracht werden. Die freie Selbstverantwortlichkeit bedeute für die Meisten eine unerwünschte Last; die bloße Pflichterfüllung mache den Menschen nicht glücklich. Das Gebot der Autonomie möge wohl gelten für starke und große Menschen, aber nicht für die gewöhnlichen Menschen im Alltagsleben, die davon nur erdrückt werden. Und dann, warum denn dem Menschen überhaupt die sittliche Aufgabe, das Ziel des Sollens überhaupt lehren, wenn diese Aufgabe doch unendlich ist, wenn er das Ziel doch nie erreichen kann?, muß er da nicht schließlich an Allem verzweifeln? Alle diese Einwände sucht Nelson als echter Führer zu widerlegen; wir können auch große Strecken mit ihm gehen. Im Grunde nicht widerlegt ist der Einwand des Rigorismus sowie der andere, daß diese blos formale Pflichtmoral das Glück

und das Reich der Schönheit zerstöre. Allerdings: wenn Glück nur Sinnlichkeit ist und Schönheit nur ästhetische Verbrämung des Lebens dann hat Nelson recht. Es gibt aber noch ein anderes tieferes Erfassen und Verstehen der Glücks- und Schönheitswerte, und ihnen wird keine bloße Pflichtethik gerecht. Damit auch nicht eine Pädagogik, die auf einer solchen nur formalen Ethik aufgebaut ist. — In dem nächsten Aufsatz über „Wilhelm Ohr als politischer Erzieher" zeichnet N. mit warmen Tönen die Gestalt eines Mannes der Tat, der sich einsetzte für das Ideal der Freiheit und Erziehung zur eigenen Verantwortung — Die letzte Abhandlung „Was ist liberal?" sucht eine philosophische Grundlegung des Liberalismus als Weltanschauung zu bieten. Liberalismus wird gefaßt als Gesetzgebung durch die Vernunft. Die Frage nach der Vernunft ist die Grundfrage der Philosophie; gelöst wird sie nur in strenger wissenschaftlicher Arbeit als Kritik der Vernunft. Kant hat den ersten großen vernunftkritischen Versuch unternommen. Nelson hält mit Fries den Kantischen Versuch für unzureichend, in Fries sieht er den richtigen Fortbilder und Vollender Kants. Aus den wenigen Seiten, auf denen N. Kants Lösung des vernunftkritischen Problems als unzureichend darzutun sucht geht klar hervor, daß N. den eigentlichen wissenschaftskritischen Kern der Kantischen Leistung mißversteht. Kant mache den Versuch, mit der bloßen reflexiven Logik die Normen alles Kulturlebens zu sichern und verkenne dabei völlig die Negativität aller bloßen Reflexion. So glaube er z. B. das System der Erfahrungsgrundsätze damit zu beweisen, daß er nachweist, daß sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind. Nelson ist hier nicht eingedrungen in den eigentlichen Sinn der transzendentalen Methode Kants; hier liegt der eigentliche Kern der ganzen Kantischen Gedankenleistung, die Philosophie ist als Wissenschaft Kritik, z. B. Kritik der Erfahrung, und als solche erarbeitet sie die Grundkategorien und Grundmethoden, die in der Erfahrungswissenschaft die eigentliche Objektivität der Erkenntnis ermöglichen. Das Analoge gilt für die anderen Kulturgebiete. Die Philosophie ist eben nicht selbst Erkenntnis sondern transzendentale Kritik aller Erkenntnis, aller Kultur. Und gerade an diesem Punkte hat Fries die philosophische Entwicklung wieder auf eine vorkantische Fragestellung zurückgebogen und mit ihm auch Nelson. Damit fallen auch alle weiteren Ausführungen Nelsons. Nur eine kritische Bemerkung noch. Wenn Nelson behauptet, sozialistische Ethik bedeute „vor der Masse auf dem Bauche liegen", so zeigt das, daß N. nicht tief in den Kulturgehalt des Sozialismus — als dessen Vertreter auch Kant angesprochen werden muß — eingedrungen ist. —

Im Ganzen ist dieses Buch getragen von tiefem idealistischen Schwung und pädagogischem Verantwortungsgefühl, was sehr zu begrüßen ist in dieser oft so ideen- und verantwortungslosen Zeit.

Heidelberg. Dr. Emil Kraus.

Kesseler. Kurt, Lic. theol., Dr. phil., Studienrat. Brauchen wir Religionsunterricht und welchen? Verlag von J. Klinkhardt, Leipzig, 1919. 53 S. 2 Mk.

Das genannte Büchlein des als Philosophen und Pädagogen Euckenscher Schule bekannten Verfassers nennt sich in seinem Untertitel: „Eine Apologetik und Methodik des evangelischen Religionsunterrichts". Diese Apologetik, d. h. den Nachweis der Notwendigkeit des Religionsunterrichts, führt Kesseler, indem er zeigt, daß Religion ein Faktor in der Kulturentfaltung, eine selbständige Provinz des geistigen Lebens und in ihrer christlichen Ausprägung ein wesentlicher Bestandteil der Bildung des gesamten nordwesteuropäischen Kulturkreises (einschließlich Amerikas) sei. Gegen die erste und dritte dieser Behauptungen — die übrigens zusammen gehören und in der Behandlung besser nicht getrennt worden wären — wird sich nichts einwenden lassen; bei der zweiten dagegen läßt sowohl die — im Euckenschen Stile und unter Berufung auf ihn — erfolgende Metaphysizierung der Religion, die leicht in Gefahr kommt, die Religion mit Idealismus zu verwechseln, wie die Behauptung einer nicht nur psychologischen, sondern auch systematisch-prinzipiellen Selbständigkeit und Eigenart der

Religion kritische Erwägungen als berechtigt und notwendig erscheinen, namentlich auch, wenn K. bei der letzten These sich auf Schleiermacher beruft, obgleich das wenigstens auf den Schleiermacher der „Reden" sicher nicht zutrifft. Doch sind auch in diesem Abschnitt einige Einzelausführungen, z. B. der Nachweis des idealistischen Inhalts in der angeblich rein materialistischen Marxistischen Lehre, recht gut gelungen. Um nun auf Grund dieser Erörterungen des Wesens der Religion dem Leser einen überzeugenden Eindruck von der Notwendigkeit des Religionsunterrichts zu geben, hätte K. freilich auch eine ähnlich systematische Darstellung des Wesens der Erziehung im allgemeinen und der Schule im besonderen liefern müssen, wozu er — nach seinen sonstigen Arbeiten zu schließen — sicher imstande gewesen wäre, was er uns aber hier leider schuldig bleibt. Das ist um so bedauerlicher, als er bei allen Einzelfragen mit musterhafter Schärfe vorgeht; so läßt sich die Abgrenzung von Religions- und Konfirmandenunterricht — jener stehe unter dem Kultur-, dieser unter dem Gemeindeideal — wohl kaum schlagender formulieren, als das hier geschehen ist. Was die Methode des Religionsunterrichts anlangt, so erkennt K. richtig, daß eine Begründung der gesamten Methodik auf die Psychologie — wie Herbart das wollte — unmöglich ist, daß vielmehr für jedes Fach die prinzipielle Struktur und autonome Gesetzgebung des betreffenden Geistesgebietes ebenso sehr in Frage kommt, wie sich ja überhaupt Ziel und Weg niemals ganz trennen lassen. Wird eine solche prinzipielle Selbständigkeit nun einmal für die Religion angenommen, wie K. das ja tut, dann ist es auch durchaus berechtigt, zur Begründung der Religionsmethodik die „Religionspsychologie" Georg Wobbermins heranzuziehen, der ja unter grundsätzlicher Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses aus dem religionsgeschichtlichen Tatbestand die ausgesprochen religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben sucht. Wie diese Methode den gesamten Betrieb des Religionsunterrichts neu beleben muß und namentlich über den Moralismus und Formalismus Herbarts hinaus einen gewaltigen Fortschritt darstellt, zeigt K. in sehr einleuchtenden und interessanten Ausführungen, die ausmünden in sehr beachtenswerten Vorschlägen zur Reform des Studiums der künftigen Theologen und Religionspädagogen.

Es wäre zu wünschen, daß K. sein vortreffliches, aber allzu kurzes Büchlein noch einmal zu einem größeren, sorgfältig gearbeiteten Werke ausbaute; dieses könnte dann ein notwendiges und wertvolles Gegenstück zu dem in seiner Art guten, aber ganz einseitig psychologisch orientierten Buche von Kabisch: „Wie lehren wir Religion?" werden.

Charlottenburg. Hans Schlemmer.

Kesseler, Kurt, Lic. theol., Dr. phil., Studienrat. Pädagogische Charakterköpfe. Eine Beleuchtung der Gegenwartspädagogik. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1919, M. Diesterweg. 120 S. Geb. 6,60 Mk.

Die zweite Auflage des in Band XXIII der Kantstudien (S. 485) von Otto Conrad erstmalig besprochenen Buches ist gegen die erste Auflage nur wenig verändert. Geblieben ist im wesentlichen die Auswahl der besprochenen Persönlichkeiten, nur Herbert Spencer ist durch Ernst v. Sallwürk ersetzt worden, was man nur billigen kann; geblieben ist auch der zusammenfassende „systematische Ausblick" am Schluß. Doch zeigt sich überall, daß Verf. in der Zwischenzeit nicht nur die neuerschienene Literatur gewissenhaft verfolgt hat, sondern auch an der immer erneuten vertiefenden Durcharbeitung der behandelten Probleme dauernd tätig gewesen ist. Denn es handelt sich hier nicht um eine leitfadenmäßige Aufzählung der bedeutendsten Gegenwartspädagogen, sondern um eine kritische Würdigung der großen systematischen Grundrichtungen unter prinzipiellen Gesichtspunkten. Als solche Grundrichtungen gelten dem Verfasser der Individualismus, der Sozialismus und der Idealismus, und unter dem Gesichtspunkt dieser Prinzipien ist auch die Auswahl der einzelnen „Charakterköpfe" erfolgt. Es ist klar, daß hier natürlich dem subjektiven Geschmacksurteil mancher Spielraum gelassen ist — ich persönlich vermisse z. B. sehr eine so bedeutende und eigenartige Erscheinung wie Berthold Otto —; aber man wird im ganzen zugeben können, daß Kesseler die Hauptströmungen der Gegenwartspädagogik richtig herausgehoben

hat. Bei der Behandlung im einzelnen unterscheidet Verf. scharf zwischen der möglichst objektiv gehaltenen Darstellung und der Beurteilung; diese erfolgt im wesentlichen unter dem Gesichtspunkt einer an Eucken und der sog. „Badischen Schule" gebildeten idealistischen Metaphysik. Daß infolgedessen z. B. die Würdigung Natorps für jeden, der den streng kritischen Standpunkt nicht zugunsten irgendwelcher spekulativer „hoher Türme" preiszugeben gewillt ist, nicht überzeugend wirken kann, ist klar; doch sei auch gerade hier der ernste Wille zur Sachlichkeit ausdrücklich hervorgehoben. Neben den philosophischen Gesichtspunkten wäre vielleicht — und zwar auch gerade auf Grund des vom Verf. eingenommenen pädagogischen Standpunktes — eine stärkere Berücksichtigung der modernen Jugendpsychologie am Platze gewesen, nicht natürlich für die systematische Grundlegung, wohl aber für die Beurteilung mancher praktischen Fragen; das Urteil z. B. über Wyneken „als Protektor des Anfangs" (S. 64) würde dann wohl doch etwas anders ausfallen müssen. Solcher Ausstellungen im einzelnen ließen sich natürlich noch manche anführen, zumal bei dem begrenzten Raum des Werkes viele Probleme nur flüchtig gestreift werden konnten; doch kann im ganzen das Buch als erfreulichstes Zeichen dafür gelten, wie sehr in der modernen Pädagogik ernste systematische Begründung und Beweisführung anstelle subjektiver Meinungen oder glatter Opportunitätshascherei sich durchzusetzen beginnt.

Charlottenburg. Hans Schlemmer.

Otto, E., Dr., Direktor des Realgymnasiums zu Berlin-Reinickendorf. Die wissenschaftliche Forschung und die Ausgestaltung des gelehrten Unterrichts. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing, 1919. (66 S.)

Zum Thema der Einteilung der Wissenschaften sind Beiträge stets willkommen, zumal wenn sie das jeweils historisch gegebene Material nicht in Schemata pressen. Stumpf's Berliner Akademieschrift von 1907 dürfte wohl das Wertvollste darüber sein. Schon vorher hatte ein wohltätiger Bruch mit der Alleinherrschaft des Allgemeinen das Singuläre in den sogenannten Geistes- oder Kulturwissenschaften dem Generellen in den Naturwissenschaften entgegengestellt, abgesehen davon, daß diese Entgegenstellung sowie die Unterscheidung von „Ideographischem" und „Nomothetischem" sich mit jener Halbierung des Wissenschaftsbereiches nicht deckt. Noch früher hatte Th. Jouffroy in seinen „Réflexions sur la philosophie de l'histoire" das Wechselnde und das Unveränderliche als das Hauptmerkmal jener Wissenschaftsgruppierung hingestellt („Mélanges philosophiques", Ausgabe Bielefeld usw. 1915, S. 126), ganz abgesehen davon, daß die Historiker selbst sich über den Individualcharakter ihres Gebietes in der Regel längst klar gewesen sein dürften, sowie daß E. Bernheim's „Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie" (1. Aufl. 1889, 5. und 6. Aufl. 1908) über diesen Gegensatz gegen das Naturwissenschaftliche und das Gesetzmäßige keinen Zweifel läßt. Otto Willmann hinwider möchte die Wissenschaften, die es mit den großen menschlichen Betätigungskreisen zu tun haben, statt Geisteswissenschaften oder dergl. vielmehr „ethisch-historische" nennen, wegen Anknüpfung „an die aus dem Altertum überlieferte Unterscheidung von Ethik und Physik" (Roloff's „Lexikon der Pädagogik" V, Sp. 855).

Der neueste, in dem vorliegenden Büchlein gegebene Beitrag zum Thema, teilweise mit Anknüpfung an Vorgänger, geht von der ganz allgemeinen Unterscheidung eines funktionalen und eines evolutionalen Geschehens, der Betätigungsweisen und der Entwickelungserscheinungen aus, um sowohl die Erkenntnis der Natur wie auch die der Geschichte auf dieses zweifache Geschehen aufzuteilen und somit beiderseits eine funktionelle und eine evolutionelle Forschungsweise aufzubauen, in letzterer mit den drei Faktoren der Bedingungen, der treibenden Kräfte, der Umstände.

Allerdings klappt da manches nicht. „Funktion" wird unzutreffenderweise als „Vorgang" gegen die „Entwickelung" gestellt und so diese sonst fruchtbare Unterscheidung geschädigt. „Beschreibung" erscheint bald richtig als Forschungsanfang

vor dem Erklären oder Begründen (S. 42 und 48), bald unrichtig als „Aufdeckung gesetzlicher Zusammenhänge“ (S. 19). Das modische Spiel mit „Biologie“ wird hier wiederum begünstigt durch deren weite Dehnung und durch die den Bereich der Naturgeschichte zerreißende Vernachlässigung der Mineralogie (S. 27 bis 29). Die schöpferische Freiheit, zumal als ein Prinzip des Menschengeschichtlichen, kennt der Autor, wenn er den „freien Willen einer sich selbständig entwickelnden Persönlichkeit“ usw. den „äußeren Umständen“ entgegensetzt (S. 57): doch er gibt sie wieder preis: „auch alles Wirken des frei handelnden Menschen ... verläuft nach den Grundsätzen ursächlichen Zusammenhanges“; und auf Grund der „Notwendigkeit des geschichtlich Gewordenen“ unterscheidet sich „der gesetzliche Charakter der Geschichtswissenschaft“ „in keiner Weise von demjenigen anderer Wissenschaften“ (S. 23 und 53).

Dankenswerte Ausblicke werden auf bildungstheoretische Folgerungen aus dem so Aufgestellten eröffnet. Doch würde aus dem Gedanken, daß im Evolutionalen die Strebungen (also die treibenden Kräfte) „das eigentliche Wesen des geistigen Führers“ ausmachen, und daß man das Wirken eines großen Mannes in mancher Hinsicht mit der Rolle vergleichen könne, „die in dem großen Gebiete der evolutionellen Biologie der Züchter spielen kann“ (S. 41 f.) noch mehr zu gewinnen sein. Die Anwendung des Wissenschaftsmethodischen auf den gelehrten Unterricht, die hier (S. 58—66) den Schluß bildet, könnte geradezu ein Goldbergwerk ergeben. Aber die Ignorierung des da bereits zu Tage Geförderten sowie ein Streben, den Unterricht einerseits zu überfüllen (S. 59), ihn andererseits in den Kulturwissenschaften übermäßig zu konzentrieren (S. 60 f.), und endlich die ungerechten Vorwürfe gegen die philosophische Propädeutik (S. 65) beeinträchtigen solche Verdienste, wie sie z. B. in der Stelle (S. 62) liegen: „Leben entzündet sich nur am Leben!“

Berlin-Halensee. Dr. Hans Schmidkunz.

E. Geschichtsphilosophie.

Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. I. Bd.: Gestalt und Wirklichkeit. V. Auflage. XV und 615 S. München, C. H. Beck, 1920.[1])

Obgleich das Werk bereits eine Reihe von Auflagen erlebt und weite Verbreitung gefunden hat, ist eine eingehende, eigentlich wissenschaftliche Kritik bis jetzt nicht erschienen. Das ist in der außerordentlichen Mannigfaltigkeit seines Inhalts begründet, der eine gewaltige Verschmelzung verschiedenartigster Erkenntnisse darstellt und eine genaue und erschöpfende Kritik vorerst nicht zuläßt. Jedenfalls läßt sich die durch Spengler geschaffene wissenschaftliche Gesamtsituation schon jetzt erkennen.

Die grundlegende Neuerung besteht in der Einführung eines neuen historischen Substanzbegriffes. Spengler schreibt keine Geschichte von Nationen, Staaten und Kulturgebieten, sondern eine Geschichte von Kulturen. Kulturen aber sind Organismen, Lebewesen von bestimmter Dauer, in denen das Urphänomen Kultur (im Sinne Goethes) in individueller, nur einmal vorkommender Form, jeweils als Offenbarung einer individuellen Seelenverfassung in

---

1) Angesichts des ungewöhnlichen Aufsehens, das das Werk von Oswald Spengler gemacht hat, behalten wir uns vor, dem Buche außer jener oben veröffentlichten, allgemein gehaltenen Besprechung noch eine genauere grundsätzliche Berücksichtigung zu widmen. Dieselbe hätte 1) die Frage der Methode Spenglers und die seiner »morphologischen« Betrachtungsweise zugrunde liegende Begriffsbildung, 2) sein Verhältnis zu Kant und seine (seltsamen) Urteile über Wesen, Umfang und Leistungsfähigkeit der kritischen Philosophie, 3) seine mathematischen Darlegungen, 4) seine symbolistischen Zahlendeutungen, 5) seine historischen Gruppierungen und die daraus gezogenen Folgerungen, in prinzipieller kritischer Analyse ins Auge zu fassen. Die Schriftleitung.

charakteristischem Entfaltungsprozesse Gestalt gewinnt. So entstehen Begriffe, wie die der antik-apollinischen, der arabisch-magischen, der abendländisch-faustischen, der ägyptischen, der indischen usw. Kultur. Diese Entfaltungsprozesse erwachsen zwar im Schoße einer mütterlichen Landschaft, sind aber, wie das Beispiel der magischen Kultur am deutlichsten zeigt, schließlich doch von geographischen und ethnographischen Bedingungen unabhängig.

Auf diesem neuen Grundbegriffe beruht eine neue historio-graphische Methode. Als Lebewesen durchlaufen die Kulturen bestimmte Urstadien, die sich als Geburt, Jugend, Reife, Absterben und Tod, bzw. Frühling, Sommer, Herbst und Winter bezeichnen lassen und jedesmal den Uebergang aus einem Stadium der Kultur im engeren Sinne in ein solches der Zivilisation darstellen. Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht darin, die Entfaltungsprozesse der verschiedenen individuellen Kulturen in dieser ihrer Periodizität zu begreifen. Das aber bedeutet nach Sp. eine neue, objektive Methode der Geschichtswissenschaft. Geschichte ist nicht mehr der Ablauf eines einzigen, linienhaften, in der Kultur der Gegenwart gipfelnden und in seiner Auffassung durch modern-europäische Auswahlprinzipien bestimmten Prozesses, sondern eine Vielheit individueller, gleichwertiger Entfaltungen, die als Objekte unter Objekten erscheinen und kraft der formal-morphologischen Gleichheit ihrer Entwicklung und Struktur in ihrer Periodizität erst richtig erkannt werden können.

Außerdem ist damit für eine noch lebende Kultur, die bereits bestimmte Stadien hinter sich hat, die Möglichkeit gegeben, ihre fernere Lebensdauer und ihr künftiges Schicksal bis zu einem gewissen Grade zu berechnen und inhaltlich vorauszubestimmen.

Diese Hauptstücke, der neue Substanzbegriff und die neue Methode machen das Wesen der Lehre Spenglers aus. Sie selbst aber hängen so eng miteinander zusammen, daß mit dem Begriffe der Kultur als einer nicht von Menschen geschaffenen Größe, sondern als einer überpersönlichen, die Menschen als geschichtliche Wesen erst schaffenden Macht, dem Substanzbegriff, durch den die objektive Geschichtschreibung erst möglich wird, die ganze Lehre steht und fällt.

Dieser Grundbegriff wird daher auch den Kernpunkt der kommenden Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft bilden. Es ist uns längst geläufig, die antike Kultur auf Grund ihrer geographischen Bedingtheit als Einheit zu betrachten. Der Begriff der abendländisch-faustischen Kultur ist nur eine tiefere Fassung des seit Ranke geläufigen Begriffes der „germanisch-romanischen Völker". Die arabisch-magische Kultur, die außer dem eigentlichen Arabertum mit seiner Kunst, Philosophie und Algebra auch noch das Urchristentum, die Religion der Kirchenväter, die Gnosis, den Neuplatonismus und anderes umfaßt, ist, falls dieser Begriff sich halten kann, das beste Beispiel für die Autonomie einer Kulturentfaltung, die sich mit schicksalshafter Notwendigkeit vollzieht, ohne an die geographischen und ethnographischen Bedingungen ihres Ursprungs gebunden zu sein. Das magische Seelentum, dessen Entfaltung zeitlich zwischen der antiken und der abendländischen Kultur liegt, verbarg sich unter dem Aspekt der linienhaften Geschichtsauffassung mit ihren kirchen- und dogmenhistorischen, national- und philosophiegeschichtlichen Grundbegriffen. (Man vermißt bei Spengler wohl einige Worte über das Hebräertum.)

Von großer Wichtigkeit ist die Erkenntnis der Periodizität jedes Kulturprozesses mit dem Endstadium der Zivilisation und die — wenn auch nicht erstmalige — Hervorhebung der Entsprechungen auf den verschiedenen Gebieten einer und derselben Kultur, die hier nicht bloß behauptet, sondern als Folge bestimmter seelischer Grunderlebnisse (in letzter Instanz verschiedenartiger Erlebnisse der Raumtiefe) und einer sämtliche Kulturgebiete durchwaltenden, individuellen Mathematik erklärt werden. Jene Periodizität erklärt die Kultur der Gegenwart mit einem Schlage. Erst dieser Parallelismus der Entwicklung (z. B. zwischen der Architektur und Gartenkunst

des Barock, der Landschafts- und Porträtmalerei, der absolutistischen Kabinettspolitik, der Philosophie des Descartes und seiner Nachfolger, der Infinitesimalrechnung usw.) ermöglicht es, eine Kultur von Grund aus als Einheit zu verstehen.

Höchste Meisterschaft beweist Spengler schließlich in der Charakteristik der verschiedenen Kulturseelen, besonders der antiken und der abendländischen. Hier wird mit der von Ranke geübten und von der modernen Methodologie geforderten idiographischen Methode voller Ernst gemacht. An die Stelle des Rankeschen „Geheimnisses der Persönlichkeit" ist das Geheimnis der Kulturseele getreten, welches mit tiefbohrendem, sämtliche Wissenschaften vor neue Aspekte stellendem Spürsinn zu enthüllen versucht wird.

Besteht somit die Wahrscheinlichkeit, daß Spenglers neuer Begriff der Kultur sich wird behaupten können, so erhebt sich die Frage, wie die Wissenschaften durch denselben beeinflußt werden mögen:

Die Methode Spenglers eignet sich zunächst für die Universalgeschichte und für die Biographie. Die Universalgeschichte wird als eine Vielheit gleichzeitiger, oder aufeinander folgender, sich ablösender, oder überschneidender, bzw. von einander unabhängiger Entfaltungsprozesse erscheinen. Die Biographie könnte sich (sozusagen nach dem biogenetischen Grundgesetz) als Wiederholung des Kulturprozesses am biologischen Individuum darstellen. Daneben werden wir aber fortfahren, National-, Staaten- und Kirchengeschichte, also Geschichte ethnographischer und juristischer Einheiten, sowie Geschichte einzelner Kulturgebiete zu schreiben. Wenn nun diese Einheiten den Charakter eigentlicher historischer Gegenstände verloren haben, so können sie dennoch (wie z. B. die Geschichte der Kirche) in dem Sinne einer historischen Darstellung zu Grunde gelegt werden, daß gezeigt wird, wie sich hinter diesen „Tatsachen des Vordergrundes" bestimmte Entwicklungsphasen einer Kultur oder verschiedene Seelenentfaltungen maßgebend verbergen. Wie die Volksgeschichte durch Spenglers Methode befruchtet wird, zeigen seine Darlegungen über die verschiedene Ausprägung des faustischen Lebensgefühls und Kulturideals — des durch das Symbol des unendlichen Raumes charakterisierten Triebes zur Weltbeherrschung — bei den Völkern des Abendlandes, den Spaniern, Engländern und Preußen einerseits, den Italienern und Franzosen andererseits, wodurch das Rankesche System der fünf europäischen Großmächte eine lehrreiche Umbildung erfahren hat (vgl. Spengler, Preußentum und Sozialismus, S. 26 ff.).

Während so die Anwendung der neuen Methode weite Perspektiven eröffnet, könnte die Methode selbst eine Entwicklung zum Stillstand gebracht haben. Die voraufgehende Historiographie bewegte sich zwischen methodischen Gegensätzen, die man als idiographisch-individualisierendes und nomothetisches Verfahren bezeichnet hat. In der Erforschung schicksalshaft-notwendiger, periodischer Entfaltungen psychischer Individualitäten könnte eine glückliche Synthese beider Methoden vollzogen sein, in welcher beide zu ihrem Rechte kommen. Die Notwendigkeit des Schicksals wäre alsdann das gesetzmäßige Element, das man mit Recht gesucht hat, ohne es bisher genau bestimmen zu können. Das größte Verdienst der neuen Methode aber besteht in der prinzipiellen Ueberwindung der kausal-genetischen Betrachtungsweise, die sich vorwiegend in der Feststellung kausaler Zusammenhänge und literarischer Abhängigkeiten der Oberfläche erging, anstatt ihre eigentlichen Gegenstände, die den handelnden Personen unbewußten, innersten Motive und Schicksalstendenzen zu enthüllen, und deren Unzulänglichkeit von den bedeutendsten Historikern ebenfalls bereits erkannt worden war. So gesellt sich zu den bisherigen Formen der Historiographie, der chronistischen, pragmatistischen und kausal-genetischen, mit Spengler die vierte Form, die kulturpsychologisch-schicksalsgenetische Geschichtschreibung, zwar keine absolute Neuerung, aber eine fruchtbare Synthese bereits vorhandener methodischer und inhaltlicher Elemente[1]).

1) Spengler überschätzt die Gegensätzlichkeit zwischen seiner und der voraufgehenden Geschichtschreibung. Schon Ranke hatte die linienhaft-teleologische

Die schwächsten Partien des Werkes bilden die erkenntnistheoretischen und methodologischen Ausführungen. Die relativistische Grundansicht, die die absolute Gültigkeit der Wissenschaft bestreitet und selbst die Zeit als bewußtseinsimmanentes Erlebnisphänomen auffaßt, widerspricht der mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit auftretenden Durchführung mit der Behauptung einer allen Kulturen gemeinsamen morphologischen Struktur und eines Urphänomens als metaphysischer Grundlage. Die Zusammenstellung der Begriffe Natur und Geschichte mit den Begriffen „Gewordenes" und „Werden" ist zum mindesten problematisch. Ein Naturgesetz ist zwar kein Werdendes aber doch wohl auch kein Gewordenes, sondern ein Geltendes. Die zum Teil einander widersprechenden Aeußerungen über Geschichtswissenschaft gewähren keine Klarheit.

Gleichwohl wird auch die Philosophie durch Spenglers Lehre befruchtet werden. Die Gegenstände der Geschichtswissenschaft heben sich von denen der übrigen Wissenschaften mit voller Klarheit ab. Neben die Kategorie der Kausalität, als Hauptkategorie der Naturwissenschaften, ist die Kategorie des Schicksals als historische Kategorie getreten. Diese Tatsachen eröffnen eine philosophische Perspektive. Abgesehen von der durch die neue Methode gegebenen Erweiterung der Methodologie und Erkenntnislehre scheint eine Neubelebung der Metaphysik nicht ausgeschlossen. Mit der Erkenntnis der Eigenart und Autonomie der historischen Gegenstände dürfte das Verständnis für die Autonomie der Gegenstände überhaupt gegenüber der Autonomie der Vernunft gewachsen sein. Damit dürfte sich aber eine Ueberwindung der transzendental-geltungsphilosophischen Einseitigkeiten anbahnen, in denen wir uns zur Zeit noch befinden, und mit denen sich die Vertreter der Natur- und der Geschichtswissenschaften noch nie eigentlich haben befreunden können. Diese Neubelebung der Metaphysik dürfte sich in doppelter Gestalt auswirken. Neben eine Metaphysik der Natur dürfte eine Metaphysik der Geschichte, sozusagen eine Methistorik, treten.

Außerdem stehen Ethik und Wertphilosophie vor der Aufgabe, die absolut und allgemein gültigen, sozusagen formalen, werthaften Elemente des Lebens gegenüber der Relativität aller kulturellen Inhaltlichkeit treffender herauszuarbeiten.

An Stelle des philosophischen Fundamentalproblems — Freiheit und Notwendigkeit — aber erstehen drei Probleme: Freiheit und Naturnotwendigkeit, Freiheit und geschichtliche Notwendigkeit, Naturnotwendigkeit und geschichtliche Notwendigkeit.

Karlsruhe. Karl Schück.

F. Religionsphilosophie.

Staudinger, Franz, Prof. Dr., Religion in Vernunft und Leben. Darmstadt, Druckerei Roether, 1916.

Diese kleine Abhandlung macht in ihrer sehr skizzenhaften und populären Darstellungsweise keinen Anspruch auf abschließende wissenschaftliche Bedeutung. Immerhin ist sie interessant als ein Anzeichen für eine allmählich doch recht deutlich merkbare Strömung im Kantianismus, das konkrete, systematische, ja spekulative Element, das in der kantischen Philosophie steckt, schärfer zu betonen. Der Verf. sieht in der Frage nach dem Grunde der Religion einen Zwang, über die Denkweise Kants fortzuschreiten, ohne daß sie aufgegeben werden solle. Er ist im Gegenteil der Meinung, daß sie zum Gemeingute nicht bloß aller Gebildeten, sondern auch des Volkes werden müsse. (S. 19.) Mit Kants Religions-

---

Geschichtsauffassung Herders und Schillers zu Gunsten eines kulturhistorischen Relativismus abgestreift und die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Lebens im Prinzip erkannt. Wer hat ferner nicht gewußt, daß unsere Wissenschaften auf subjektiv-hypothetischen Grundbegriffen aufgebaut sind? Und ist der Gedanke, daß unsere Kultur einmal zu Grunde gehen wird, so wie die Kultur der Antike, wirklich so ganz unerhört?

auffassung aber ist er nicht zufrieden. Weder wird Kant seiner Meinung nach der Religion gerecht, wenn er in ihr „nichts als die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote" sieht (S. 5) noch wenn ihm Gott nur ein „Postulat" bleibt, nichts, was „selbst in Vernunft erkannt ist" (S. 5). Mit Postulaten kommen wir, wie er sagt, nicht aus. Wir müssen die Anknüpfungspunkte für das, was Religion heißt, oder als solche festgestellt werden kann, derart finden, daß wir es mit unserer Vernunft fassen können (S. 7). Daß der Verf. den Versuch abweist, die Religion psychologisch aus ihrer Entstehung im Individuum oder in den verschiedenen Völkern verständlich zu machen (S. 15), versteht sich bei einem Kantianer von selbst. Er hebt nachdrücklich hervor, daß sie eine Vernunftbestimmung ist und nur als solche erkannt werden kann. Die Vernunft aber zeigt sich den Abstraktionen des Verstandes gegenüber als die konkrete, zusammenfassende Macht. Solange das Denken auf einem der beiden antithetischen Standpunkte beharrt, entweder allein vom Ich, oder allein vom Gegenstand aus die Welt zu verstehen, kann es den Grund der Religion nicht finden (S. 17). Aber Kant hat diese abstrakte Unterscheidung aufgehoben; er hat zwischen den beiden Polen Ich und Gegenstand die Beziehung als den Hauptgegenstand erkannt (S. 17), und es ist das besondere Verdienst der Marburger Schule, das klargestellt zu haben. Es „muß lauter Sinnlosigkeit herauskommen", wenn man Kant entweder nur subjektiv phänomenologisch oder nur objektiv gegenständlich zu verstehen und zu beurteilen weiß. Dagegen erklärt der Verf., daß die Lehre Kants einen wirklichen Fehler in der Behauptung des subjektiven Ursprungs der Vermittelungsbeziehungen enthalte, und daß durch diese fehlerhafte Ursprungsbehauptung die ganze Erörterung in die Irre geführt worden sei (S. 19). Er bedient sich deshalb, um seine Auffassung von der kantischen zu unterscheiden, nicht des „sonst guten Wortes" transzendental, sondern sagt statt dessen „intermediär". Erwägt man nun, als was die „Beziehung" dem Verf. gelten muß, sobald er über ihren subjektiven Ursprung hinausgeht, so sieht man leicht, daß er bei der Vorstellung anlangt, die Hegel je nachdem bald Identität, bald Unendlichkeit, bald das Absolute, bald Geist nennt, — und dies Ergebnis ist gewiß nicht ohne Interesse. Selbst einen Hegelschen Terminus, den „Strom des Lebens", (S. 21) gebraucht der Verf. und tritt hier in sehr scharfen Gegensatz gegen die Marburger Schule, die das Leben den Einzelwissenschaften überläßt und der Philosophie nur diese abgezogenen Lebenskonstruktionen, die Wissenschaften, als Gegenstände zuweist. In dieser Hinsicht hat er gut getan, den Ausgangspunkt von der Religion zu nehmen; denn hier liegt es auf der Hand wie nirgend sonst, daß die Philosophie unmöglich bloß die „Religion der Religionswissenschaft" behandeln kann, sondern auf die Religion als geistige Schöpfung im wirklichen Leben eingehen muß. — Die Beziehung zwischen Ich und Gegenstand nun tritt auf in mannigfachen Gestalten, den verschiedenen Gebieten des Lebens entsprechend. Der Verf. handelt kurz von diesen „vermittelnden Lebensbeziehungen"; aber er nimmt sie rein empirisch auf, Kategorien, die er in dem großen Gesetze der Gegebenheiten vorfindet und heraushebt. Bis zu einer vernünftigen Ableitung aus einem umfassenden Prinzip schreitet er nicht fort; es fehlt ihm der Begriff des Geistes. Hinter Kant selber bleibt er zurück, wenn er die Religion statt wie dieser auf die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit, auf die Unendlichkeitsidee zurückführt; da ist er in Schleiermachersche Bahnen übergetreten. Schließlich ist ihm auch ein wesentliches Moment der Religion, ihre Positivität, entgangen. Wirkliche Religion, Religion im Leben ist immer positive, geschichtliche Religion oder eine Auswirkung von ihr. Die „vernunftgemäße", die „reine" Religion kann nie etwas anderes als eine Abstraktion von der geschichtlichen sein; und deshalb ist es ein vergeblicher Versuch, Vorschläge zu machen, wie von den Menschen absichtlich die Religion vernünftig gestaltet und über die geltenden Vorstellungen hinausgeführt werden könne. — Die kleine Schrift, die im Buchhandel nicht erschienen ist, kann gegen Einsendung von 1,20 Mk. vom Verf. bezogen werden.

Berlin. Georg Lasson.

Mehlis, Georg, Einführung in ein System der Religonsphilosophie. Tübingen, Mohr 1917. 135 S. gr. 8. 2,80 Mk.

Man kennt den Verf. als einen temperamentvollen Schriftsteiler und feinfühlenden Psychologen und erfreut sich der Vorzüge seiner Schreibart und Denkweise auch in diesem anregenden Büchlein, das in Uebereinstimmung mit seinem Titel die Umrisse eines Systems der Religionsphilosophie enthält. Es besteht aus zwei Teilen, einem historisch-kritischen und einem systematischen. Der historisch-kritische Teil ist in vier Kapitel gegliedert und enthält (1) eine Kritik der positivistischen Religionskonstruktion, (2) eine Kritik der intellektuellen, moralistischen und ästhetisierenden Umdeutungsversuche der Religion, (3) und (4) in engem Anschluß an Max Müller Erörterungen über die „psychischen" und „anthropologischen" Wurzeln der Religion (Schlaf und Tod; Heldenkult und Ahnenverehrung). — Der zweite, systematische Teil ist in zwei Bücher zerlegt. Das erste behandelt die Elemente des religiösen Lebens, und zwar (1) das religiöse Erlebnis, (2) den religiösen Menschen und das religiöse Genie. Das zweite Buch erörtert das Prinzip und Kriterium der Religion und betrachtet unter diesem Gesichtspunkt (1) die religiösen Ideen, (2) die Geltung der Religion. — Die Einleitung bilden zwei Kapitel über das religiöse Wissen und über das religiöse Problem in der Kultur der Gegenwart.

Das Buch ist auf dem Boden der Windelband-Rickertschen Kulturphilosophie entstanden und trägt seine Voraussetzungen offen zur Schau; aber die Freiheit, mit der sich der Verf. auf diesem Boden bewegt, hebt es zu einer selbständigen und eigentümlichen Leistung empor. Das gilt vor allen Dingen von den Erörterungen über das Wesen der Religion und des religiösen Genies, die ein ungewöhnliches Verständnis für religiöse Art und Bestimmtheit offenbaren. Ersichtlich gehört der Verf. zu denen, die über die religiöse Bewußtseinsverfassung aus eigener Erfahrung urteilen können. „Es gibt Feierstunden der Seele, da wir uns dem Göttlichen nahe wissen und nach aller Trostlosigkeit des irdischen Kampfes wieder einmal die Herrlichkeit verspüren, im Frieden seiner Hände zu ruhn." Ich habe den Eindruck, als ob dieses Büchlein aus der Erinnerung an solche Stunden entstanden sei: daher auch der feine ästhetische Hauch über dem Ganzen und gewisse bekenntnisartige Züge an Stellen, wo man in einem System der Religionsphilosophie eher kritische Zergliederungen erwarten würde.

Ich freue mich, daß der Verf. sich den Schlüssel zur Religion aus der Mystik beschafft hat, und bedaure es in diesem Sinne, daß er die Erörterung der Geltungsfrage nicht an das mystische Bewußtsein angeknüpft, sondern auf den Boden der geschichtsphilosophischen Ideenlehre (die Geschichte als Selbsterschließung des Göttlichen) gestellt hat. Die Einheit der Gedankenführung wird dadurch geschwächt. Oder sollte das Wirklichkeitsbewußtsein des Mystikers jeder kritischen Erörterung unzugänglich sein? Dieser Nachweis ist nicht geführt und wohl auch schwerlich im Sinne des Verfassers.

Was den ersten Teil betrifft, also den kritischen Ueberblick über die gangbarsten genetischen Erklärungen der Religion, so scheint er mir insofern etwas zu ausführlich geraten zu sein, als der Verf. wiederholt betont, daß die „Anfänge" der Religion über ihren Wert nicht entscheiden können. Hierzu möchte ich übrigens bemerken, daß der Positivismus durch diese unzweifelhaft zutreffende Bemerkung doch höchstens zur Hälfte und nicht einmal in dem wesentlichen Punkt seiner Beurteilung der Religon getroffen wird. Denn der Ursprung der Religion ist zwar nicht für ihren Wert, wohl aber für ihre Wahrheit entscheidend; und die Wahrheit der Religion ist dahin, wenn es nicht gelingt, sie auf Ursachen zurückzuführen, die zu Gründen taugen. Eine Religionsphilosophie, die, wie der vorliegende Entwurf, die Religion unter diesem Gesichtspunkt — wie mir scheint: dem einzigen, der ihr gemäß ist — zu erörtern unternimmt, dient ihrer eigenen Konsolidierung, wenn sie alle jene Theorien der Völkerkunde und Psychologie überläßt und stattdessen um so genauer die Bedingungen erforscht, unter denen die religiöse Lebensverfassung heute und in unserm Kulturkreise entsteht. Der Einwand, sie „entstehe" heute nicht mehr, ist falsch; denn es handelt sich lediglich um die Beantwortung der Frage, was einen Menschen, der die Religion nicht gedankenlos hinnimmt, zur Setzung des Göttlichen bestimmen mag.

Kiel. Heinrich Scholz.

Gese, Paul, Einleitung in die Religionsphilosophie. Ueber die verschiedenen Standpunkte und Methoden zur Erforschung des Wesens der Religion. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1918. 103 Seiten. gr. 8°. 3,60 Mk.

Das Problem dieser lehrreichen und beachtenswerten Arbeit ist, wie der Untertitel andeutet, die Erfassung des Wesens der Religion; ihr Gegenstand eine kritische Musterung der gegenwärtig in Geltung stehenden Methoden. Der Verf. unterscheidet ihrer vier: die historische, die psychologische, die spekulativ-genetische und die spekulativ-kritische. Innerhalb der psychologischen Methode unterscheidet er sodann noch zwischen der individualpsychologischen Methode von James und der sozialpsychologischen Methode Wundts. In einem Rückblick faßt er die vier Hauptmethoden unter zwei beherrschenden Gesichtspunkten zusammen: die historische und die psychologische als Modifikationen der positivistischen, von der Anschauung zum Begriff emporsteigenden Methode, die beiden spekulativen Methoden als Modifikationen der idealistischen (ich würde sagen: ideologischen), vom Begriff zur Anschauung herabsteigenden Methode.

Mir scheint diese nachträgliche Gliederung den Vorzug zu verdienen; denn soweit ich den Tatbestand übersehe, gibt es nur eine psychologische und eine normative Methode. Die psychologisehe Methode kann sich auf das historische Material in seiner Breite beziehen und insofern religionsgeschichtlich fundiert sein; aber eine rein historische Methode als selbständiges Verfahren neben dem psychologischen gibt es meines Wissens nicht, und der Verf. hat auch kein charakteristisches Beispiel für sie herangezogen. Die Methode Kaftans, an die man erinnern könnte, ist eine psychologische Methode auf religionsgeschichtlicher Grundlage und von der sozialpsychologischen Methode Wundts nicht im Prinzip, sondern nur in den Ergebnissen unterschieden.

Ebenso verhält es sich mit der normativen Methode. Ich kann die Einteilung dieser Methode in eine spekulativ-genetische und eine spekulativ-kritische insofern nicht für glücklich halten, als der Unterschied dieser beiden Methoden nach des Verf. eigener Darstellung sich hauptsächlich auf ihr verschiedenes Verhältnis zur Religionsgeschichte einerseits und zur Fassung des Wahrheitsbegriffs andrerseits bezieht, also eigentlich gar nicht die Wesensfrage berührt, auf die es hier doch ausschließlich ankommt. Richtiger wäre es m. E. gewesen, innerhalb der „idealistischen" Methode zwischen einer metaphysischen, einer intuitiven und einer kritizistischen Richtung zu unterscheiden, je nachdem eine bestimmte Metaphysik (Hegel), die Anschauung einer bestimmten Religion (Reischle, Ritschl) oder die Reflexion auf das Wesen des menschlichen Geistes (Troeltsch, Natorp usw.) den Ausgangspunkt der normativen Begriffsbildung bildet.

Der überlegten und besonnenen Kritik des Verf. kann ich gleichwohl fast durchgehend zustimmen. Recht lehrreich ist die Tafel der Widersprüche bei Wundt, die die Durcharbeitung seiner Werke so ungemein erschweren, so wenig sie an sich schon, wie der Verf. auch ausdrücklich betont, als „Widerlegungen" gelten können. Ich würde auch die scharfe und in dieser Form sicherlich unberechtigte Kritik, die W. in den ‚Problemen der Völkerpsychologie' an der individualpsychologischen Methode geübt hat, einer Metakritik unterzogen haben.

Daß die Kritik des Verf. sich nicht überall auf die stärksten Argumente stützt, hängt mit einer merkwürdigen Unterlassung zusammen. Es fehlt nämlich jede genauere Erörterung des so sehr der Klärung bedürftigen Wesensbegriffes. Dieser hätte dann auch einen festen Maßstab für die Methodenkritik abgegeben. Mir wird es immer zweifelhafter, ob wir überhaupt hoffen können, das Wesen der Religion zu erfassen. Ich frage mich, ob es nicht nötig ist, innerhalb dieses ungeheuren Komplexes mindestens zwischen „erlebbarer" (d. i. für uns selbst in Betracht kommender) und „erstorbener" (d. i. für uns überwundener) Religion zu unterscheiden und wenigstens vorläufig, solange es zweifelhaft ist, ob von dieser zu jener und umgekehrt überhaupt ein stetiger Uebergang denkbar ist, diese beiden „Religionen" zwei verschiedenen Religionsphilosophien mit verschiedener Methodenbildung zuzuweisen. Also um es kurz zu sagen: eine Religionsphilo-

sophie mit Erörterung der Wahrheitsfrage (die Philosophie der „erlebbaren" Religion) und eine zweite ohne sie (die Philosophie der „erstorbenen" Religion). Diese Aufteilung ist freilich nicht ideal; aber bei der Kompliziertheit der Lage ist sie vielleicht das einzige Mittel, um aus dem immer größer werdenden Chaos herauszukommen. Doch sind das selbstverständlich Dinge, die einer genauen Erörterung bedürfen und sich an dieser Stelle kaum andeuten lassen.

Mit völliger Zustimmung begrüße ich die im Schlußabschnitt vorsichtig und höchst besonnen entwickelten eigenen methodologischen Vorschläge des Verf. Er tritt ein für die um die Versenkung in bedeutende religiöse Individualitäten und Kulturen bereicherte Methode der Selbstbesinnung. Wem diese Methode zu „subjektiv" ist, um der Religionsphilosophie als „Wissenschaft" zu genügen, wird entweder seinen Wissenschaftsbegriff korrigieren oder auf Religionsphilosophie überhaupt verzichten müssen; denn auch hier lautet die Frage: „Was kann ich wissen?" und eigentlich sollten wir nach und nach einsehen, daß — wenn es sein muß, trotz Kant — zwischen einem sorgsam fundierten Wahrscheinlichkeitsurteil und einer wissenschaftlich belanglosen Phrase denn doch ein sehr großer Unterschied besteht. Mir scheint die Gewinnung solcher Urteile des Schweißes der Edlen nicht unwert zu sein. Im übrigen ist die Mahnung des Verf. zu beherzigen: „Richtige Ausgangspunkte verbürgen noch keineswegs richtige Resultate" (S. 97 f.).

Kiel. Heinrich Scholz.

Jelke, Robert, Lic. Dr., Prof. an der Universität Rostock. Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Kritik der religionsphilosophischen Position Ernst Troeltschs. C. Bertelsmann, Gütersloh. 1917. VIII u. 56 S.

Immer wieder wird im geistigen Leben eine Synthese von Religion und Philosophie erstrebt, und bestimmte Begriffe kennzeichnen die Höhepunkte solcher Synthesen: So der Logosbegriff, das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die natürliche Religion und neuerdings der Begriff des religiösen Apriori. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich hier eine Religionsphilosophie anbahnt, die die Gegenwart sieghaft zu beherrschen strebt. Ihr Wortführer ist Troeltsch geworden. Es ist daher eine dringende Aufgabe, an diese Bemühungen die kritische Sonde zu legen.

Jelke kennzeichnet das Wesen der modernen Religionsphilosophie dahin, daß sie nicht bloß das Wesen der Religion psychologisch und erkenntniskritisch zu erfassen strebt, sondern daß sie zum Problem des Wahrheitsgehaltes der Religion vordringen muß. „Ueber die religionsphilosophischen Fragen nach dem Wesen der Religion und der apriorischen Zugehörigkeit des religiösen Phänomens zum menschlichen Bewußtsein ist eine weitere religionsphilosophische Aufgabe getreten, die man als die Sicherstellung des Gewißheitsanspruches des Glaubens bezeichnen könnte. Alle diese Aufgaben zusammen stellen das Ganze der religionsphilosophischen Arbeit dar; erst die Erledigung auch der letzten Aufgabe ergibt eine Rechtfertigung der Religion, zu der der Erweis des religiösen Apriori wie das Dartun der Existenz der Glaubensobjekte gehört." Jelke hat damit durchaus richtig gesehen. Ich habe unter dieser Voraussetzung selber in meiner „Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart" (J. Klinkhardt, Leipzig 1920) einer religionspsychologischen Erörterung der Wesensfrage eine metaphysische Diskussion des Wahrheitsproblems folgen lassen, die sich freilich in ganz andern Bahnen als die Jelkes bewegt. Jelke nämlich meint, die Wahrheitsfrage nur auf dem Boden einer bestimmten Offenbarungsreligion, auf dem Boden der Schrifttheologie lösen zu können. „Durch die Leitung der christlichen Gewißheit über das Wort hinweg wird die christliche Theologie erst voll und ganz dem geschichtlichen Charakter der christlichen Religion gerecht." Ich aber glaube, daß Spekulationen wie die Rudolf Euckens die Wahrheitsfrage vor aller Beziehung auf eine bestimmte Offenbarung, also philosophisch, nicht theologisch lösen können.

Sicher aber ist, daß die Erörterungen der Wesens- und der Wahrheitsfrage streng geschieden werden müssen und nicht miteinander verquickt werden dürfen,

denn jene ist ein kritisches, diese ein spekulatives Problem. Solche Vermischung sieht nun Jelke in Troeltsch's Lehre vom religiösen Apriori. Troeltsch behauptet zwar sehr entschieden: „Nur den Beweis der Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung, nicht den für eine Existenz des religiösen Objektes an sich kann die Untersuchung zu leisten unternehmen". Aber nach Jelke gleitet er von der Frage nach der Vernunftnotwendigkeit zur Frage nach der Realität der religiösen Objekte hinüber. Das ist nach Jelke besonders darin begründet, daß Troeltsch verschiedene Apriori unterscheidet und dadurch wieder gezwungen wird, diese auf eine einheitliche Größe, auf ein Bewußtsein überhaupt zurückzuführen. Damit ist aber die Wahrheitsfrage angeschnitten. Demgegenüber fordert Jelke eine Loslösung der eigentlichen religiösen Wahrheitsfrage von der Frage des religiösen Apriori.

Man kann ihm ohne weiteres zugeben, daß Troeltsch in seiner Position ein mannigfaches Schwanken verrät, was in der Neuheit des Gegenstandes und in dem tastenden Vordringen zum Ziel begründet ist. Es mag auch zugegeben werden, daß einzelne Aeußerungen ein Verwischen in dem beregten Sinne verraten, aber grundsätzlich ist bei Troeltsch die Wahrheitsfrage von der Wesensfrage getrennt. Innerhalb des Systems apriorischer Normen läßt sich, wie Troeltsch in dem von Jelke zitierten Wort sagt, nur die irrationale Vernunftnotwendigkeit dartun, aber eine geschichtsphilosophisch-spekulative Betrachtung, die an sich, wie Euckens Philosophie zeigt, von der aprioristischen Konstruktion unabhängig ist, führt von der Vernunftnotwendigkeit der Religion zur Realität ihres Gegenstandes. Prinzipiell liegt also keine Verwischung vor. Doch bleibt Jelkes Schrift wegen der Herausstellung des Problems wertvoll, und besonders interessant und bedeutsam für die Würdigung der Troeltschschen Position ist Jelkes Zugeständnis: „Ich muß gestehen, daß ich das, was Troeltsch uns inhaltlich über sein religiöses Apriori gesagt hat, gar nicht so dürftig finden kann".

Charlottenburg. Lic. Dr. Kurt Kesseler.

Köhler, Rudolf, Dr. Der Begriff apriori in der modernen Religionsphilosophie. Eine Untersuchung zur religionsphilosophischen Methode. J. C. Hinrichs, Leipzig, 1920. VIII und 71 S.

Köhler legt die Axt an die Wurzel der aprioristischen Religionsphilosophie. Er skizziert zunächst die modernen Theorien über das religiöse Apriori von Troeltsch, Otto, Simmel, Schäder und Cohen, wobei aber das Schwergewicht auf Troeltsch fällt, wie sich denn auch die Kritik wesentlich mit Troeltsch beschäftigt und außerdem nur noch auf Otto etwas ausführlicher zurückkommt. Der Lehre vom religiösen Apriori wird dann eine Bestimmung des Begriffes Apriori bei Kant gegenübergestellt, die darin gipfelt, daß Kant nicht verschiedene Apriori kennt, „daß der Begriff apriori im wesentlichen überall dieselbe Bedeutung hat". „Der Begriff apriori begründet bei Kant nichts Spezifisches, sondern er ist im Gegenteil die Klammer, welche Logik, Ethik und Aesthetik in einem System zusammenhält". Methodisch ist Kant logisch vorgegangen, während die modernen Religionsphilosophen bei der Aufdeckung des religiösen Apriori psychologisch vorgehen, weshalb das Apriori bei ihnen niemals „rein" sein kann. Die Näherbestimmung des Apriori als religiöses Apriori erfordert jedenfalls einen Rest des Empirischen, um die spezifische Eigenart des religiösen Apriori von dem übrigen Apriori abzuheben. Es ergibt sich, daß Apriorismus und Selbständigkeit der Religion sich nicht vereinigen lassen. „Die transzendentale kritische Methode kommt nicht zu einem religiösen Apriori, die psychologisierende nicht zu einem religiösen Apriori." Abschließend bietet der Verfasser auf 1½ Seiten eine eigene Theorie: „Es muß als die Hauptaufgabe erscheinen, das religiöse Leben in seiner Eigenart nach psychologischen Methoden zu beschreiben".

Die Arbeit ist verdienstlich, denn sie faßt den Lebensnerv der modernsten Religionsphilosophie. Es wäre allerdings zu wünschen gewesen, daß die einzelnen Ausführungen breiter gestaltet worden wären, so haftet den Ausführungen oft zu sehr aphoristischer Charakter an. Ueber Riehl z. B. werden ganze 9 Zeilen geboten. Sachlich ist dem Verf. zuzugeben, daß die Hauptlinie bei Kant auf ein einheitliches rein rationales Apriori führt; es läßt sich aber andrerseits nicht be-

streiten, daß sich sehr wohl in Kants praktischer Philosophie Ansätze zu einer Differenzierung des Apriori finden. Es ist auch nicht einzusehen, weshalb eine Weiterbildung des Kritizismus in der von Troeltsch angestrebten Richtung verboten sein soll. Der methodische Weg, der zur Aufdeckung des religiösen Apriori führt, ist kein logischer, aber auch kein empirischer, sondern ein Verfahren, das Wobbermin transzendental-psychologisch oder besser religionspsychologisch (aber nicht empirisch-psychologisch) genannt hat. Gegenüber der Behauptung, daß die Inhaltsbestimmung des religiösen Apriori bei Troeltsch dürftig sei, steht u. a. auch Jelkes oben genanntes Zugeständnis. Widerlegt hat K. m. E. die Theorie des religiösen Apriori nicht.

Charlottenburg. Lic. Dr. Kurt Kesseler.

Straubinger, Heinrich, Dr. Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Herder, Freiburg i. Br. 1919. XII u. 343 S.

Das Buch behandelt die Denker, die sich mit dem religiösen Problem beschäftigt haben, von Leibniz bis auf die Gegenwart und läßt in dankenswerter Weise auch die philosophisch eingestellten protestantischen Theologen der Gegenwart zahlreich zu Worte kommen. So überwindet die Darstellung jede konfessionelle Einseitigkeit und zeigt, wie das religiöse Problem Gemeingut aller christlich orientierten Philosophie ist, ja wie darüber hinaus auch Denker, die dem Christentum gegenüber kritisch stehen, zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Problem gedrängt werden. Das Buch ist das katholische Seitenstück zu Pfleiderers Geschichte der Religionsphilosophie, nur daß es einerseits knapper in den Referaten, andrerseits der fortgeschrittenen Zeit wegen umfassender in der Zahl der behandelten Denker ist.

Einzelne Wünsche regen sich natürlich, denn bei solchen zusammenfassenden Darstellungen wird immer hier und da über das zu Bietende und das Wegzulassende Meinungsverschiedenheit entstehen. Für eine neue Auflage dürfte sich eine ausführlichere Behandlung Schillers empfehlen, der hier mit einer Seite abgefunden wird. Ebenso müßte Forbergs fiktionistische Religionsphilosophie behandelt werden und ihre Erneuerung durch Vaihinger. Auch an der Religionsphilosophie der Rehmkeschen Schule, wie sie durch F. K. Schumann vertreten wird, am Monismus W. Ostwalds und an der Theosophie Steiners dürfte nicht vorübergegangen werden. (Vgl. dazu die eben erscheinende 2. Auflage meines Problems der Religion in der Gegenwartsphilosophie. J. Klinkardt, Leipzig.)

Bei der Darstellung der neuesten Philosophie, die teilweise (z. B. Wundt, Eucken u. a.) außerordentlich gut gelungen ist, regt sich doch auch her und hin schärferer Widerspruch. Wobbermin wird glatt Unrecht getan, wenn behauptet wird, er stehe dem Pragmatismus nicht allzufern. Die Darstellung der Wobberminschen Gedanken müßte scharf das Wesen der religionspsychologischen Methode als transzendental-, nicht empirisch-psychologisch herausarbeiten. Hier liegt der Schwerpunkt. Auch Wobbermins Auseinandersetzung mit modernen naturwissenschaftlichen Theorien war zu würdigen. (Vgl. meine Behandlung der Philosophie und Theologie Wobbermins in der Preußischen Kirchenzeitung 1919.) Bei Otto müßte der Rationalismus des neufriesischen Standpunktes schärfer heraustreten. Troeltsch dürfte entweder neben Eucken oder mit Eucken oder mit Eucken und Claß zusammen ein besonderes Kapitel beanspruchen. Im einzelnen sehe und beurteile ich natürlich manches anders als der Katholik, aber gerade deshalb bin ich besonders erfreut und dankbar wegen der eingehenden Berücksichtigung der protestantischen systematischen Theologie.

Charlottenburg. Lic. Dr. Kurt Kesseler.

Leese, Kurt, Pfarrer, Lic. theol., Moderne Theosophie. Furche-Verlag, Berlin 1918. 103 Seiten. Mk. 2,25, geheftet.

Je mehr die theosophische Bewegung anschwillt, je breitere Kreise von ihr ergriffen werden, umso gebotener ist eine auf umfassender Kenntnis gestützte, ernsthafte und sachliche Darstellung und Würdigung derselben. Eine solche

Forderung erfüllt das vorliegende Büchlein in ausgezeichneter Weise. Es bietet nicht nur einen erhellenden und zuverlässigen Bericht über das Wesen und die Quellen der modernen Theosophie, sondern auch eine verständnisvolle, kritische Auseinandersetzung mit derselben. So gibt Leese eine ebenso klare als lehrreiche Einführung in den Geist, in die Weltanschauung, in die Tendenzen und Absichten der Theosophie. Er schildert das ihr eigentümliche Weltbild und deckt die subjektiven, psychischen Voraussetzungen für die Gewinnung der seelischen Stimmung und Haltung des Theosophen auf. „Sich als seelisch-geistiges Wesen fühlen ist die Grundlage für die theosophische Schulung. Die Schulung selbst besteht in der intensiven Pflege und Entwicklung unseres Gefühls-, Willens- und Gedankenlebens nach ganz bestimmten Regeln und Uebungen. Der Zweck dieser Uebungen ist die allmähliche Ausbildung der »Hellseherorgane«, der Geistesaugen und Geistesohren, die alsdann die übersinnliche Welt wahrnehmen" (S. 25). Er zeigt die merkwürdigen, oft ans Pathologische grenzenden Erlebnisse, Einbildungen, Wahrnehmungen usw. des theosophischen Gemütszustandes (z. B. das Wahrnehmen der „menschlichen Aurea", jener nur dem „geistigen Auge" sichtbaren Farbenwirkung, die den physischen Leib des Menschen umstrahlt, ihn wie eine Wolke (etwa in Eiform) einhüllt und es bedingt, daß nach theosophischer Berechnung der ganze Mensch durchschnittlich doppelt so lang und viermal so breit ist als der physische (S. 39); er entwickelt und entlarvt das willkürliche und haltlose Spiel mit Symbolen, Gleichnissen, Analogien, das die Stelle eines wissenschaftlichen Begründungsverfahrens einnimmt, welche der Theosophie so etwas wie den Charakter und Wert einer „Wissenschaft" geben soll. Denn die Theosophie nennt sich gern Geisteswissenschaft, aber „nur ein unreinlicher, zweideutiger Gebrauch des Wortes Wissenschaft ermöglicht es der Theosophie, sich als »Wissenschaft« zu empfehlen" (S. 88). In treffenden Ausführungen weist der Vf. nach, daß der Theosoph weder den Begriff der Wissenschaft noch den des Geistes klar und scharf erfaßt und bestimmt, daß er zwar Rätsel lösen will und sie lösen zu können behauptet, in Wahrheit aber mit jeder Lösung ein neues Rätsel setzt. Und er beschließt seine Darstellung mit der energischen, aber wohlbegründeten Ablehnung: „Die Theosophie ist wie jede Mythologie ein Gedankentrauerspiel!" (S. 101). Aufschlußreich ist auch die Aufdeckung der Abhängigkeit, in der die moderne Theosophie zu der indischen Karma- und Seelenwanderungslehre und der Praxis und Technik der Yoga-Uebungen steht. Vielleicht wäre es ganz anregend gewesen, wenn noch mit einem Wort auf die Beziehungen eingegangen worden wäre, die die Theosophie zu dem Geistesleben der Gegenwart besitzt, denn ihre Ausbreitung ist ein charakteristisches und begreifliches, wenngleich nicht gerade begrüßenswertes Merkmal der seelischen Verfassung unserer Zeit.

Berlin. Arthur Liebert.

G) Sammelwerke.

„Annalen der Philosophie" mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob-Betrachtung. In Verbindung mit Karl Heim, Paul Krückmann, Emil Abderhalden, Moritz Pasch, Paul Volkmann, Adolf Hansen, Ludwig Pohle, Konrad Lange, Erich Becher, Ernst Bergmann, Hans Cornelius, Karl Groos, Kurt Kofika, Arnold Kowalewski herausgegeben von **Hans Vaihinger** und **Raymund Schmidt**. I. Bd. Leipzig, Felix Meiner 1919 (VIII und 678 S.). brosch. 46 Mk., geb. 54 Mk. und 40% Teuerungszuschlag.

Zeitschriften üben im modernen Betrieb der Wissenschaft die Funktion aus, die in der Renaissance und noch weit darüber hinaus der Disputation zukam: nicht nur durch Ideenaustausch, sondern vor allem durch gemeinsame Erarbeitung der Gedanken in unmittelbarer wechselseitiger Förderung und Kritik der Erkenntnis zu dienen. Die Verfeinerung der wissenschaftlichen Methoden und die Spezialisierung der Arbeitsgebiete brachten es mit sich, daß die mündliche Mitteilung, wo sie noch beibehalten wurde, immer mehr in die untergeordnete Rolle einer bloßen Promulgation relativ fertiger Resultate herabgedrückt wurde, während die wissenschaftliche Diskussion selbst sich in das Buch und die Zeitschrift zurück-

zog. Doch kann im zweiten Falle im Gegensatz zu dem in sich gerundeten Buch die einzelne Abhandlung noch den Charakter des Fließenden, Unabgeschlossenen tragen und die Zeitschrift selbst der Lebendigkeit wie der soziologischen Struktur des wissenschaftlichen Gesamtprozesses unmittelbaren Ausdruck geben. Dann aber bedeutet die Zeitschrift mehr als eine Sammlung isolierter Arbeiten, sie wird zum Sprechsaal einer wissenschaftlichen Gemeinschaft, wirkt, wie sie von einer Gemeinschaft getragen ist, selbst gemeinschaftsstiftend und ermöglicht mit der Sammlung der Kräfte auch eine Synthese der Resultate.

Die in ihrem ersten Bande seit einem Jahr vorliegenden „Annalen der Philosophie“ verdanken einem solchen synthetischen Interesse ihren Ursprung. Eine Synthese von Idealismus und Positivismus, welche in einer höheren Einheit das Wertvolle beider Richtungen aufnimmt, ist das Ziel, das die Herausgeber sich gesetzt haben. Ihr Ausgangspunkt ist die „Philosophie des Als-Ob“ und die über sie entfachte Diskussion, die, bislang in mannigfachen Schriften und Abhandlungen zerstreut, nun in den Annalen ein Forum finden soll. Vaihinger selbst hat seiner Zeit in der Vorrede seines Werks auf die Grundlagen hingewiesen, auf denen seine Philosophie aufruht, und Kritizismus und Positivismus, Biologismus und Pragmatismus als die Basis seines eigenen Denkens genannt. Ist Vaihinger also Eklektiker und soll die neue Zeitschrift einer eklektischen Philosophie dienen? Die Herausgeber wollen mehr, wenn man unter Eklektizismus ein Verfahren versteht, das, obzwar mit dem Wunsch nach Einheit, doch ohne Kraft zur Einheit, heterogene Gedankenkomplexe aneinander abzuschleifen bemüht ist. Die Herausgeber erstreben gerade durch die Synthese eine „charaktervolle“ Philosophie und wollen ihr durch Konfrontierung der bisher nur zu wenig umeinander bekümmerten Richtungen den Weg bereiten. Die Veröffentlichungen gelten daher weder einem begrenzten Problemkreise noch einer dogmatisch festgelegten Richtung. Vielmehr ist die Synthese selbst das Problem, um dessen Lösung es sich handelt. Mit solcher Einstellung werden die „Annalen“ zum Symptom einer Zeit, die nach immer weiter fortgeschrittener Differenzierung und Einzelanalyse um ein neues Prinzip besorgt zu sein beginnt, das ihre Wissenschafts- und Weltanschauungsfragmente zu einem einheitlichen Organismus gestaltet, zugleich zum Symptom einer Zeit, die auf allen Gebieten der Atomisierung der Gesellschaft und der Zerpulverung der Kultur abzusagen versucht. Daß gerade eine Philosophie wie die Vaihingers, der man mit einem Schein des Rechts „radikalen Nihilismus“ vorgeworfen hat, zum Ausgangspunkt des Unternehmens gemacht wird, ist umsomehr zu begrüßen, als der positivistische Relativismus auf alle Fälle nicht durch Umgehung oder kategorische Leugnung, sondern nur durch eine Selbstaufhebung im Hegelschen Doppelsinn wird überwunden werden. Auch sein relatives Recht wird anzuerkennen sein, und fruchtbarer als die Frage nach dem Recht eines Prinzips schlechthin ist die nach dem Umfang seiner Geltung und den Grenzen seiner Leistungsfähigkeit. Daß auf diese Fragen die „Annalen“ besondere Rücksicht nehmen wollen, lehrt schon äußerlich der breite Raum, der hier den Spezialwissenschaftlern als Chorführern des Reigens zur Stellungnahme eingeräumt ist.

Ueber den Inhalt orientiert die „Selbstanzeige“ von Raymund Schmit, Kant-Studien XXIV, 1919, S. 159 ff. Es ist bei dem knapp bemessenen Raum nicht möglich, die Beiträge auch nur einigermaßen erschöpfend zu würdigen. Auch wo ein genaueres Eingehen erwünscht schiene, müssen Andeutungen genügen und sich der allgemeinen Würdigung der Zeitschrift als solcher einordnen. Die Fragen, mit denen wir daher an die Annalen herantreten, lauten: I. In wieweit haben das Werk und die Methode Vaihingers zur Ergänzung und Erweiterung seiner Forschungen angeregt? II. Wie weit wird die prinzipielle Klärung über die Grundthese des Fiktionalismus geführt? III. Was ist mit dem vorliegenden Bande für die Hauptaufgabe der Herausgeber, die Versöhnung von Positivismus und Idealismus geleistet?

I. Zuvörderst sei hingewiesen auf drei historische, teils biographisch, teils kritisch interpretierende Untersuchungen, die zur Geschichte der Als-Ob-Betrachtung neues Material beibringen oder das bereits bekannte einer erneuten Prüfung unterwerfen. Zwei Arbeiten von Gjellerup und Kowalewski beschäftigen

sich mit Schopenhauer. Beide fußen, der erste ganz, der zweite in wichtigen Abschnitten auf dem 11. (Nachlaß)-Bande der Deussenschen Ausgabe. Die doppelte Bearbeitung bedeutet eine treffliche Ergänzung der entwicklungsgeschichtlichen und sachlichen Gesichtspunkte. Davon abgesehen ist an sich die Arbeit Gjellerups ein sehr ansprechender Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des jungen Schopenhauer.

Neben diesen Aufsätzen ist für die historischen Zusammenhänge der Als-Ob-Philosophie von besonderem Interesse die Untersuchung von Heinrich Scholz über die Religionsphilosophie des Als-Ob bei Forberg und Kant. Die durch Klarheit des Aufbaus und Schärfe der begrifflichen Formulierung ausgezeichnete Abhandlung will erhärten, daß Kant für die fiktionalistische Interpretation der Religion nicht als Zeuge in Anspruch genommen werden könne, da er an dem Dasein Gottes unbeschadet seiner theoretischen Unbeweisbarkeit festhalte. Es gelingt Scholz einwandfrei, den Kritizismus Kants gegen den echten Fiktionalismus Forbergs abzuheben und die fiktionalistische Deutung der Kantischen Religionsphilosophie zu widerlegen. Aber um der auf dieser Grundlage errichteten eigenen Interpretation Stringenz und Lückenlosigkeit zu sichern, muß er auf den „Geist des Systems“ rekurrieren, indem er mit diesem Maßstabe entgegenstehende Aeußerungen Kants als dem System widersprechend verwirft. Indeß, wird es ausreichen, jene Aeußerungen aus der Schärfe einer antiplatonisch orientierten Polemik zu erklären, wenn doch die scharfsinnige These, daß die fiktional klingenden Aeußerungen Kants nicht der Religionsphilosophie, sondern der Ideenlehre angehören, selbst nur die im System obwaltenden Spannungen kennzeichnet und das Problem formuliert, nicht löst? Der Erkenntniskritiker Kant vollzieht nicht so glatt den naheliegenden Schritt, der einmal praktisch fundierten Gottesidee theoretische Bedeutung beizumessen. Gewißheit des „Glaubens“ und des „Wissens“ sind für Kant doch nicht, wie Scholz will, äquivalent. Kants Verdammungsurteil über das Gebet als Heuchelei beruht ja gerade darauf, daß das Dasein Gottes problematisch bleibt. Auch die Religion kommt, „was das theoretische Erkenntnis und Bekenntnis(!) betrifft“, nicht über ein „problematisches Annehmen“ hinaus, und das Postulat des Daseins Gottes erliegt in seiner Anwendung der von Scholz nicht beachteten Beschränkung „nur da“ zu „dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren“ (vgl. Werke 2. Aufl. v. Hartenstein VI S. 252, 294, IV S. 505.) Das hieße also: die (ethisch fundierten) Postulate greifen in ihrer Gültigkeit nicht über die Sphäre der Moralphilosophie hinaus. Und wenn man sich nun mit Scholz auf den Geist des Systems beruft, so folgt aus der ethischen Forderung schlechterdings nicht das Postulat des Daseins Gottes. Wohl aber kann dies Postulat zur Umschreibung der sittlichen Forderung dienen. Gerade im Rahmen des Systems hat das „Dasein Gottes“ keinen sicheren Platz. Hier ist zwischen psychotechnisch nützlicher Unterstellung, systemlogisch geforderter problematischer Annahme und theoretisch wahrscheinlicher Hypothese noch zu unterscheiden und das Schwanken Kants zwischen diesen Möglichkeiten zuzugestehen. Indeß mit dem, was die Arbeit in dem vorliegenden ersten Teil, der historischen Grundlegung, positiv leistet, ist sie eine nicht weniger bedeutsame Durchleuchtung der Thesen Vaihingers als die an sein Werk anknüpfenden systematischen Spezialuntersuchungen, denen wir uns nun zuzuwenden haben.

Hier werden Krückmanns Zusammenstellungen über die juristische Fiktion im geltenden Recht vorzüglich ergänzt durch die Einschränkungen Kelsens, dessen streng formale Staatslehre jedes Hinüberschielen nach metajuristischen Fragen verdammt, dabei aber doch dem rechtsphilosophischen Problem nicht voll gerecht wird. Eindringlich weist er nach, daß die sogenannte fictio iuris keine echte Fiktion im Sinne Vaihingers sei, weil sie keine Erkenntnis involviere, sondern lediglich eine Regel darstelle, um zwei Fälle der gleichen Strafnorm zu subsumieren. Aber zu schnell geht er an der Frage vorüber, ob nicht die Möglichkeit einer solchen Subsumption der Wirklichkeit unter die rechtliche Norm eine Fiktion sei und ob nicht der Begriff eines lückenlosen positiven Rechts überhaupt ein fiktiver sei. Darüber gibt Kelsen nur eine Andeutung. Aber sie ist bezeichnend. Er sagt: „Der Satz, der die Analogie fordert, muß als Rechtssatz behauptet

werden", wobei der Nachweis desselben allerdings eine zweite Frage sei (S. 649). Und doch könnte allein dieser Nachweis jene Behauptung rechtfertigen. Kelsen selber überschreitet hier das rein juristische Gebiet und begeht eine echte Fiktion, indem er eine Forderung an das Recht zu einer rechtlich geforderten „Behauptung" macht.

In umgekehrter Richtung liegt die Stellungnahme Konrad Langes, der mit der Lehre von der ästhetischen Illusion wohl ein Element des Kunsterlebens unterstreicht, aber das Prinzip überspannt, wenn er darin für den ganzen Umfang und den vollen Gehalt der Kunst eine ausreichende Formel sieht. Langes Theorie geht davon aus, daß das Kunstwerk inhaltlich die Wirklichkeiten des Lebens — Gegenstände, Menschen, Gefühle und so fort — darstelle, formal aber einem bestimmten „Stil" zum Ausdruck diene, daß es also eine durch Material und künstlerische Persönlichkeit modifizierte Darstellung der Natur sei. Von dieser durchaus am Impressionismus orientierten Grundthese aus muß Lange konsequenterweise den Expressionismus prinzipiell aus dem Tempel der Kunst verweisen. Aber selbst wenn er mit seinem Hinweis auf die Bedeutung der „Naturanalogie" in der Kunst recht hat, und wenn man es mit Genugtuung begrüßt, daß hier mit einer ins Spielerische ausartenden inhaltlosen Formenkunst abgerechnet wird, so bleibt damit doch die Frage nach der Bedeutung der Naturähnlichkeit des Kunstwerks noch offen. Lange erklärt nun das ästhetische Gefallen als alternierendes Auftreten der beiden Vorstellungsreihen „Natur" und „Kunst", also als durch das Bewußtsein ihres illusionistischen Charakters fortdauernd wieder aufgehobene Täuschung, als „bewußte Selbsttäuschung". Für das impressionistische Kunstwerk mag eine derartig schillernde Wirkung charakteristisch sein im Gegensatz zu der Versenkung, zu der andere Kunstwerke den Anlaß geben. Dafür befinden wir uns aber hier im entgegengesetzten Grenzfalle, wie Lange beim reinen Expressionismus; und die Ueberlegung, daß Langes Definition nur auf einen Teil der Kunstwerke zutrifft, dafür aber zugleich restlos das Kino und das Indianerspiel der Kinder einschließt, muß zu der Erkenntnis führen, daß er die ästhetische Illusion psychologisch nicht einwandfrei interpretiert hat und dabei zugleich eine Bedingung des Kunsterlebnisses zu seinem Inhalt macht. Der Index „Nicht-Wirklichkeit" tritt nicht abwechselnd mit der Wirklichkeitsillusion auf, sondern begleitet das ganze Kunsterlebnis, aber er reicht nicht aus, um eine Darstellung zu einem Kunstwerk zu machen. Nicht handelt es sich letztlich um den Gegensatz von „Wirklichkeit" und „Nicht-Wirklichkeit", sondern um eine Ausschaltung aller Reflexion über Wirklichkeit oder Nicht-Wirklichkeit überhaupt zugunsten eben jener künstlerischen Apperzeption, für welche die Wirklichkeitsfrage außer Betracht bleibt und das Kunstwerk als geformter Inhalt erscheint, ob nun letzterer eine freie Phantasieschöpfung oder eine solche aus erlebtem Vorstellungsmaterial oder wie bei der Architektur selber ein Stück Wirklichkeit ist. Das drängt sich auch Lange selbst auf, wenn er unter den Namen „Form" und „Stil" ein neues Element, eben das spezifisch-ästhetische seiner Theorie einfügt. Weil es aber nur als Formerlebnis ausreichend beschrieben werden kann, aber durch seine Täuschung hindernde Funktion schlechterdings noch nicht charakterisiert ist, tritt hier ein Bruch in Langes Theorie zu Tage. Das „Als-Ob", das er dem Kunsterlebnis zugrunde legt, kann gelegentlich ein Epiphänomenon sein, aber kaum mehr. Trotzdem scheint mir die Bedeutung jener Theorie damit nicht erschöpft. Es ist dem Kunsterleben tatsächlich ein „Als-Ob" immanent, und Lange kommt ihm nahe, wenn er von Kraft- und Gefühlsillusionen spricht. Nur handelt es sich nicht um ästhetische Surrogate der betreffenden Gefühle, nicht um einen Zustand, als ob wir etwa Nicht-Wirkliches als Wirklichkeit auch nur momentan erlebten, sondern darum als ob etwas prinzipiell nicht Sinnliches — Leben, Kraft, Gefühl — uns seinem reinen Wesensgehalt nach sinnlich-anschaulich gegeben würde. In dieser Umgestaltung wird auch aus dem Als-Ob Langes statt einer bloßen Analogie zur Philosophie des Als-Ob eine echte Fiktion im Sinne Vaihingers, ein metaphysisches Als-Ob, und es tritt so auch der von Lange im Gegensatz zum bloßen Inhalt vernachlässigte Gehalt in den Gesichtskreis.

Diese letzte Beziehung zur Totalität der Lebensanschauung stellt Fischer

in einem Zusammenhang her, der es am wenigsten erwarten ließe, bei der Betrachtung der mathematischen Fiktionen. Rec. ist nicht Mathematiker, um sagen zu können, wie weit eine Einbeziehung der Relativitätstheorie hier ertragreich sein würde. Es wäre doch dankenswert, wenn die Annalen in einem späteren Bande zu diesem wichtigen Punkte ein Aufschluß gebendes Wort bringen würden. Fischer beschränkt sich auf die Grundbegriffe der Elementarmathematik und versucht unter Zugrundelegung dieses relativ einfachen Materials die Beziehungen von Mathematik und Wissenschaft überhaupt und weiterhin von Wissenschaft und Leben zu erläutern. Daß die Wissenschaft in den Dienst des Lebens und zwar der sittlichen Menschheitsentwicklung gestellt wird, ist eine nicht nur dem Pragmatismus, sondern jeder nicht dezidiert intellektualistischen Weltanschauung gemäße These. Sie verliert darum nicht an Bedeutung. Indeß ganz unmöglich ist Fischers Forderung, alle Wissenschaft zu mathematisieren: „Intelligenz und Erkenntnis sind im innersten Grunde identisch mit Mathematik" (S. 237 f.). Das Verdammungsurteil, das hiermit über die Geisteswissenschaften gefällt wird, bestätigt Fischer durch das an die Wissenschaft schlechthin gestellte Verlangen, alle Qualität in Quantität umzugießen. Mit solchem Prinzip kann die Wertwissenschaft auch als nicht normative Wissenschaft von den Werten nichts anfangen. Für die normativen Wissenschaften bleibt eine allerdings in ihrer Bedeutung nach längst nicht ausgeschöpfte Analogie zur Mathematik: wie diese ideale Raumgebilde teils konstruiert, teils analytisch im Koordinatensystem bestimmt, und mit diesen Fiktionen der Beherrschung der Körperwelt dient, so muß auch die Wertwissenschaft Idealbegriffe konstruieren, ideale Möglichkeiten durch ein möglichst engmaschiges Begriffsnetz fixieren können, um damit die Wirklichkeit einzufangen. Der ideale Charakter derartiger Begriffssysteme, mögen sie nun Logik, Ethik oder Religion zum Inhalt haben, steht in Analogie zur mathematischen Begriffsbildung, ja findet hier das vollkommenste Vorbild. Nur in diesem Sinne, aber in diesem auch gewiß kann die Geisteswissenschaft more geometrico vorgehen, und gerade dadurch auch die Brücke zum Leben zu finden.

II. Damit kommen wir zu unserer zweiten Frage nach dem Wesen der Fiktion überhaupt. Zweimal werden in dem vorliegenden Bande die Fiktionen grundsätzlich charakterisiert, zunächst in der einleitenden Abhandlung von Ottmar Dittrich (S. 15) und ferner von Julius Schultz bei der Erörterung des „parallelistischen Theorems" (S. 473). Lehrreich ist eine Gegenüberstellung der beiden Erklärungen unseres Begriffs. Sie wird zeigen, wie mannigfache Abschattungen der Begriff der Fiktion noch umspannt. Dittrich gibt eine knappe Rekapitulation der Ergebnisse Vaihingers. Die Fiktion ist für ihn charakterisiert durch ihre Abweichung von der Wirklichkeit, durch logischen Selbstwiderspruch, durch das sie begleitende Bewußtsein von ihrer Fiktivität, durch ihre Zweckmäßigkeit. Diesen vier Eigenschaften treten bei Schultz fünf ganz andersartige methodologisch-inhaltliche Forderungen entgegen: die Fiktion muß 1. sämtlichen Tatsachen, die sie erklären soll, sich anpassen, 2. wirklich erklären, 3. die einfachste Erklärung sein, 4. mit allen Fiktionen der Erkenntniswelt sich vertragen, 5. axiomatisch fundiert sein. Unverkennbar ist hier die Ablösung der formal logischen Kriterien Vaihingers durch erkenntnistheoretisch-ontologische, d. h. die Vertauschung der Fiktion mit der Hypothese. Ihrer Natur nach kann die Fiktion ja garnicht erklären, noch muß sie mit allen berechtigten Fiktionen überhaupt in Einklang stehen. Da sie schon in sich einen Selbstwiderspruch enthält, mag sie, wenn sie nur zweckmäßig ist, auch mit anderen Fiktionen in logischem Widerspruch sein.

Dittrich und Julius Schultz haben die beiden Extreme festgelegt, zwischen denen der Begriff der Fiktion oscillieren kann, zwischen denen auch tatsächlich eine Reihe der vorliegenden Abhandlungen sich festlegen, ohne immer zu voller logischer Klarheit zu kommen. Augenfällig ist bei dem Mediziner Cörper die Tendenz, zwischen beiden Standpunkten auszugleichen, indem er für eine Reihe medizinischer Annahmen nachweist, wie ihre Bedeutung unabhängig von ihrer theoretischen Beweisbarkeit und Berechtigung ist, zugleich aber doch „der Wirklichkeit bis zu einem gewissen Grade nahe" kommen möchte. Damit ist das Problem gekennzeichnet, vor das der Fiktionalismus immer wieder geführt wird,

wie die Fiktion, die bewußt falsche Annahme, zu brauchbaren Ergebnissen führen könne. Darüber spricht Cörper nicht, und es lag nicht im Rahmen seiner Aufgabe, hier eine Antwort zu geben. Soll aber eine solche gefunden werden, so können Erklärungen wenig helfen, die in erkenntnis-kritisch ungeklärter Weise, wie es bei Otto Lehmann geschieht, davon ausgehen, daß „die Vorgänge im Gehirn" etwa bei geometrischen Ueberlegungen „dieselben" sind, „wie wenn wir die Manipulationen in natura vornehmen und beobachten würden" (S. 228). Gemeint sind offenbar nicht Vorgänge im Gehirn als solche, sondern Denkoperationen an imaginierten Objekten. Aber dann ist die Identität der geometrischen Ueberlegungen und der physikalischen Erfahrungen durchaus nicht selbstverständlich. So wenig einleuchtend die diesbezüglichen Erörterungen Lehmanns sind, so aufhellend ist das, was er über die erkenntnistheoretische Bedeutung der physikalischen Annahmen zu sagen weiß. Hier ist es die eigene, seit langem selbständig ausgebaute Theorie, zu der O. Lehmann in der Philosophie des Als-Ob nicht nur ein Analogon, sondern eine durchgängige Parallele finden konnte. Ihm bedeuten Atome, Moleküle, Elektronen Phantasiebilder, mit denen wir uns nach Analogie der eigenen Individualität die Vorgänge begreiflich zu machen suchen. „Begreiflich" aber „sind für uns nur Wirkungen solcher Art, wie wir sie selbst hervorbringen können" (S. 225). Dieser Aufweis des anthropomorphen Charakters auch unserer naturwissenschaftlichen Weltbilder ist von Lehmann ausgezeichnet klar und plastisch durchgeführt. Seine Methode der Begreifbarmachung steht in striktem Gegensatz zu den Erklärungsversuchen, wie sie in der genannten Abhandlung von Schultz für den psychophysischen Parallelismus beigebracht werden. (Nicht unerwähnt aber bleibe das an sich beachtenswerte und interessante Unternehmen von Schultz, auch den komplexen psychischen Vorgängen wenigstens im Sinne einer heuristischen Fiktion bestimmte physische Prozesse zuzuordnen.) Es ist zu wünschen, daß ein späterer Band der Annalen das Problem des „Erklärens" überhaupt grundsätzlich behandelt und die Fragen nach den Grenzen möglicher Erkenntnis genauer bestimmt, wozu Vaihingers Philosophie des Als-Ob selbst die Anregung gibt, wenn sie das Denkinstrument als doch nicht ganz so schlecht und als in irgend einer Harmonie mit der Wirklichkeit stehend kennzeichnet. Vor allem wäre zu zeigen, in wie verschiedenen Schichten die hier betrachteten erkenntnistheoretischen Fiktionen und die verallgemeinernden, schematisierenden, von Vaihinger sogenannten Semifiktionen liegen. Ottmar Dittrich schwächt nicht zum Vorteil der logischen Klärung den hier obwaltenden Gegensatz nach Möglichkeit ab, ohne doch damit auch nur seine Behauptung, die echte Fiktion sei für jedes Handeln unentbehrlich, stützen zu können. Denn das Beispiel, das er zur Erläuterung heranzieht, ist falsch. Sehe ich von meinem Fenster einen vor Kälte zitternden Mann auf der Straße stehen und hole ihn zu mir ins Zimmer, so bedarf es zu diesem Entschluß keineswegs der Fiktion, als ob ich allein ihm helfen könnte (vgl. S. 6 ff.) Der bloße Gedanke, daß ihm bisher kein andrer geholfen hat und daß möglicherweise auch in diesem Augenblick kein andrer ihn zu sich hereinruft, genügt, um den Entschluß zu ermöglichen. Hier ist die von Dittrich beschriebene Fiktion prinzipiell durchaus überflüssig. Denn durch die Tat wird ebenso gut, wie durch sie Dittrichs Fiktion justifiziert wird, die Hypothese: vielleicht kann ich helfen, verifiziert. Prinzipiell ist durch das Beispiel Dittrichs für die Unentbehrlichkeit der Fiktion nichts bewiesen, und vollends zerstört wird die Beweisführung durch eine seltsame Gedankenverschlingung, die den der Fiktion immanenten Selbstwiderspruch bis zu der Konsequenz steigert, daß eine Fiktion nicht Fiktion bleibe. „Habe ich der Fiktion gemäß gehandelt, so ist es nicht mehr, als ob die Verwirklichung meines eigentlichen Zweckes allein von meinem Willen und Handeln abhinge. Die Verwirklichung hat allein davon abgehangen." Die offenbare quaternio terminorum besteht in der Doppeldeutigkeit des einmal naturgesetzlich, einmal volitiv-psychologisch verstandenen Begriffs „abhänge". Aber sie ist durchaus vermeidbar und die Zuhilfenahme der Fiktion ist zu umgehen, wenn man nicht das Problem der Willensfreiheit einschaltet und sie als die ethische Fiktion κατ'ἐξοχήν behandeln will. Doch davon ist bei Dittrich nicht die Rede, da er überhaupt zwischen verschiedenen Arten der Fiktion nicht unterscheiden will.

Indeß, der Eindruck, den man aus den mannigfachen, durch den ganzen Band der Annalen zerstreuten Ansätzen gewinnt, ist, daß „Fiktion" selbst nur ein schematisierender Allgemeinbegriff ist und daß der Fortschritt durchaus in der von Vaihinger selbst schon in der Philosophie des Als-Ob vorgezeichneten Richtung zu geschehen hat, diesen Begriff, zu spezifizieren und vielleicht auch nach der Mannigfaltigkeit der Anwendungsgebiete zu differenzieren. Solchen Untersuchungen arbeitet die Abhandlung von Jörgen Jörgensen vor, der an den Fiktionalismus vom Standpunkt der Marburger Schule herantritt und den spezifischen Unterschied zwischen der Logik als dem Formalgesetz des Denkens überhaupt und der Wirklichkeitserkenntnis hervorkehrt. Zwar verhüllt Jörgensen selbst wieder die Sachlage durch die schlagwortartig zugespitzte These, daß die Wege und Gesetze des Denkens dieselben wären wie die des Seins; und anstelle der an Vaihingers Theorie gerügten Unerklärlichkeit der faktischen Uebereinstimmung von Denken und Sein in den Resultaten setzt er keine Erklärung, sondern nur eine Umschreibung. Jörgensen muß schließlich die Absolutheit seiner Erkenntnis auf das Formallogische reduzieren, um auf dieser Basis die Erkenntnis „wenigstens als Aufgabe" zu sichern. An diesem Punkte ist also das Faktum einer absoluten Erkenntnis vernichtet, genau wie umgekehrt Vaihinger bei allem Mißtrauen gegen eine absolute Logik doch die Gültigkeit arithmetischer Sätze, wie etwa das $2 \times 2 = 4$ niemals mit ihrer praktischen Brauchbarkeit begründet hat. Erst eine genaue Scheidung zwischen logischer, erkenntnistheoretischer und erfahrungswissenschaftlicher Sphäre kann die Grenzen der Als-Ob-Betrachtung fixieren. Die Philosophie des Als-Ob hat, ohne es ausdrücklich zu sagen, der zweiten Sphäre die „echte" Fiktion, der dritten die Semifiktion zugeordnet, die Logik aber stets nur in ihrer praktischen Anwendung auf die Erfahrungswelt gewertet. Demgegenüber veranlaßt Jörgensens Argumentation zu der Ueberlegung, daß die Einsicht in den nach Vaihingers Sprachgebrauch fiktiven Charakter von geometrischen Gebilden wie Punkt, Gerade, Fläche oder von Abstraktionsbegriffen überhaupt nicht ausschließt, daß zwischen den Begriffen denknotwendige Beziehungen und Zusammenhänge bestehen können, denen unbeschadet jener Fiktivität der Begriffe selbst eine ideale, aber doch systemlogisch absolute Geltung zukommt. Dann sind nicht nur mit Kant die kategorialen Grundbegriffe, sondern die wissenschaftlichen Begriffssysteme überhaupt als Schemata zu begreifen, durch die die Erscheinungswelt annäherungsweise bestimmt, das metaphysische „Wesen" der Dinge aber nicht berührt wird.

III. Wird damit das metaphysische Problem als solches ganz ausgeschaltet? Der Positivismus bejaht diese Frage, und während er mit dem Kritizismus bei aller sonstigen Diskrepanz der Methode die Beschränkung auf die Erfahrungswelt gemein hat, tritt er in den schroffsten Gegensatz zum Idealismus in dessen großen historischen Ausprägungen. Wie ist hier eine Synthese überhaupt möglich? Sie ist nur denkbar, wenn der Idealismus auf Metaphysik als Wissenschaft verzichtete, der Positivismus seinerseits aber absolute Wertmaßstäbe gelten ließe. Denn mit der Aufweisung oder Anerkennung absoluter Normen steht und fällt der Idealismus. Das Problem wird daher in der Tat am entscheidenden Punkte gepackt, wenn der Streit auf dem Felde der Wertphilosophie ausgetragen wird, wie es in den beiden Abhandlungen von Müller-Freienfels geschieht. Sie gehören zweifellos zu den gehaltvollsten Stücken des vorliegenden Bandes. Für die Methode der Wert- und Individualpsychologie liefern sie ein außerordentlich fein abgeschattetes Begriffsmaterial. Besonders deutlich zeigt Müller-Freienfels die Inkommensurabilität des geistigen Lebens gegenüber den rationalen Begriffen der Individualität und Persönlichkeit und erläutert, wie alle Begriffe, mit denen wir an den Charakter eines Menschen heranzutasten versuchen, Fiktionen sind, Semifiktionen — hätte M.-Fr. genauer sagen können. Denn das Problem der „echten" vollen Fiktivität wird erst akut, wenn die Frage nach dem metaphysischen Wesen der Persönlichkeit auftaucht.

Anders liegt die Sache bei der Wertphilosophie, wo a limite die Entscheidung zwischen Fiktivität oder Gültigkeit des Absolutheitsanspruchs der Wertsatzungen getroffen werden muß. Wenn nun Müller-Freienfels auf dem Wege psychologischer Analyse jene Absolutheitsansprüche entkräften will, so impliziert das die runde

Ablehnung jeder aprioristischen Werttheorie; und mißt man seine Ausführungen an dem Programm der Annalen und sucht nach einer Synthese von Idealismus und Positivismus, so ist das ein Problem, das Müller-Freienfels auf seinem Wege weder lösen kann noch überhaupt will. Zwar ist es auf idealistischen Einfluß zurückzuführen, wenn er wenigstens den relativen Wert der absolutistischen Theorie anerkennt und nicht, wie es oft von positivistischer Seite geschah, das psychische Leben lediglich aus Elementarempfindungen und -gefühlen aufzubauen unternimmt, sondern das Werterlebnis als phänomenon sui generis begreift und die Wertsetzung in sehr feinsinniger Weise als sekundäre Stellungnahme zu einer Stellungnahme, zu einem primären Lust- oder Unlustgefühl analysiert. Doch grundsätzlich bleibt er Positivist, der vor allem durch die historische Forschung die Mannigfaltigkeit und Problematik der Wertsetzungen enthüllt und damit die absoluten Werttheorien erschüttert sieht. Seine Einwände gegen Münsterberg bringen viel Treffendes, und es muß freilich zugestanden werden, daß es einen objektiv logischen Gültigkeitsbeweis für faktische Wertsetzungen nicht gibt, auch weiterhin, daß die Ergebnisse der überreichen historischen Forschung des vergangenen Jahrhunderts für die Relativität zu praejudizieren scheinen. Aber Ansprüche, wie es der auf Absolutheit ist, können durch geschichtliche Tatsachen weder erwiesen noch widerlegt werden. Wenn Müller-Freienfels das letztere annimmt, so vollzieht er selbst eine auf Absolutheit Anspruch erhebende Wertung der Werte. Auch die Theorie der Relativität der Werte ist eine wertende „tertiäre" Stellungnahme, und zwar ist sie kulturpsychologisch als Symptom einer Zeit zu verstehen, der es an absoluten Werterlebnissen mangelt. Und wenn auch weder dieser Mangel noch die Erfahrung solcher Erlebnisse zu objektiven Beweisen führt, so kann doch die Philosophie über die bloß psychologische Analyse hinauskommen und über Struktur und Wechselbeziehung der Werte Klarheit gewinnen und Zusammenhänge feststellen, die zu einem wenn auch offenen System möglicher Werttypen zusammenzufassen wären. Diese konstruktive Aufgabe der Wertphilosophie übersieht Müller-Freienfels ganz zugunsten der von ihm geleisteten kritischen Vorarbeit. Wohl ist es zutreffend, daß die oft in Ansatz gebrachten Prinzipien der Allgemeinheit, der Lebenssteigerung, der Entwicklungsförderung zu einer aufbauenden Werttheorie nicht führen. Hier wird auch der Philosoph jener „inneren", „unmittelbaren", nicht begrifflichen Erfahrung bedürfen, welche Müller-Freienfels neben die rationale Erkenntnis stellt. Er kann ihrer ja garnicht entraten, um überhaupt zu verstehen, was Werten heißt, und ob er Ethik, Kunst- oder Religionsphilosophie treibt, muß er versuchen die jenen Werterlebnissen immanenten Strukturprinzipien zutage zu bringen. Dazu wird die Philosophie freilich weniger bei den philosophischen Systemen als bei dem lebendigen Menschen und seinen Erfahrungen Aufschluß suchen müssen, indem sie nicht über Religionsphilosophien und Ethiken philosophiert, sondern an die Religion und das Ethos prominenter Persönlichkeiten und auch der Massen herantritt. Zwischen den so herauszustellenden Typen zu entscheiden und weiterhin eine Rangordnung der Werte zu setzen, wird freilich Sache der Intuition bleiben. Hier mögen dann die von Müller-Freienfels verworfenen biologischen und soziologischen Argumente zur Kritik oder Stütze dienen, wenn sie nur umsichtig gehandhabt werden und wenn der Blick von den Varianten einzelner Systeme sich wieder zu den großen geistigen Zusammenhängen ganzer Kulturen wendet.

Einen Ansatz in dieser Richtung macht Wesselsky in seiner zwar stark aphoristischen „Philosophie der Tat", wenn er zwei Weltanschauungstypen wie Individualismus und Sozialismus in ihrem relativen, wechselseitig bedingten Werte gegen einander abwägt und wenn er mit dem Prinzip der inneren Wahrhaftigkeit den Grund zu einer „subjektiven absoluten Ethik" legen will. Die Abhandlung zeigt, wie starke ethische und idealistische Impulse von der Philosophie des Als-Ob haben ausgehen können.

Die schöpferischen Kräfte des Idealismus mit dem nüchternen Wirklichkeitssinn des Positivismus zu verknüpfen ist das Ziel der Annalen. Wären beide durchaus diametral entgegengesetzte Systeme, so müßte jeder Versuch des Ausgleiches scheitern. Aber darin daß beider Probleme verschiedenen Schichten an-

gehören, können die Herausgeber der Annalen ihre Hoffnung gründen. Die Erkenntnistheorie steht ja tatsächlich, wie sie nicht die Stärke der idealistischen Philosophie war, auch nicht im Brennpunkt ihres Interesses. Während dem Positivismus die Erkenntnistheorie das Kernproblem bedeutet, war sie im Idealismus die Funktion des irrationalen Weltgefühls, das Schattenbild seiner Wertphilosophie. So hat auch der Einbruch der Naturwissenschaft zwar seine Metaphysik zerstören, aber die Bedeutung seiner Lebensanschauung nur zeitweilig verdrängen können. Das Programm der Annalen erkennt sie rückhaltlos an: „Es wird dem Positivismus, der diese Beherrschung (des Wirklichen) als eine lediglich technische versteht, niemals gelingen, ein Geschlecht oder ein Volk zu jener geistigen Erhebung über das Wirkliche zu befähigen, die der Anfang aller inneren Größe ist. . . . Blindheit gegen die geistigen Werte, die jenseits des technischen Könnens liegen, ist ein Zustand, gegen dessen zersetzende Wirkungen alle Kräfte einer charaktervollen Philosophie aufgeboten werden müssen." Wenn die Annalen in dem Geiste dieses klaren und energischen Bekenntnisses die Versöhnung von Positivismus und Idealismus suchen, so werden sie nicht nur der Weiterentwicklung der Philosophie dienen, sondern damit zugleich an der Bildung eines neuen schöpferischen Kulturbewußtseins mithelfen.

Vergleicht man ihr „Programm" mit der „Einführung", die Hans Vaihinger 1897 dem ersten Bande der Kantstudien mit auf den Weg gab, so gewinnt man einen Eindruck von dem mächtigen Aufschwung, den die philosophische Arbeit seit jenen Tagen genommen hat. Damals wurde die Berufung auf die Universalität Kants der Anfang einer Wiederbelebung des philosophischen Geistes überhaupt, und durch nunmehr bald fünfundzwanzig Jahre begleiteten und förderten die Kantstudien diesen Aufstieg unter der Aegide ihres unermüdlichen Herausgebers, der ihnen einen reichen Teil seiner Arbeitskraft widmete. Wenn jetzt Hans Vaihinger eine zweite Zeitschrift ins Leben ruft und die Aufgabe der „Annalen" an das eigene Lebenswerk und an die unmittelbare Problemstellung der Gegenwart selbst anknüpfen kann, so ist das ein Zeichen, wie durch jenen Rückgang auf Kant die Philosophie wieder selbständig und produktiv geworden ist, und es ist zu wünschen und zu hoffen, daß auch die junge Schwester der Kantstudien einer neuen Aera der Philosophie den Weg bereiten möge.

Wenn zum Abschluß ein kurzer Vorschlag hinzugefügt werden soll, so ist es der, daß die einzelnen Abhandlungen unbeschadet der Kontinuität der Zeitschrift dem dafür interessierten Publikum auch im Sonderdruck zugänglich gemacht werden. Wäre das verlagstechnisch möglich, so würde damit zur Verbreitung der Annalen ein wesentlicher Dienst geleistet sein.

Berlin. Dr. Theodor Siegfried.

Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht von Paul Barth, Bruno Bauch, Ernst Bergmann, Jonas Cohn, Max Dessoir, Richard Falckenberg, Max Frischeisen-Köhler, Otto Klemm, Albert Köster, Felix Krueger, Friedrich Lipsius, Walther Schmied-Kowarzik, Hermann Schneider, Hermann Schwarz, Eduard Spranger, Hans Volkelt, Wilhelm Wirth, Georg Witkowski, Wilhelm Wundt. — Mit einem Bildnis und einem vollständigen Verzeichnis der Schriften Volkelts. München 1918. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. VI und 428 S. geh. 25 Mk.

Zum 21. Juli 1918 hat sich hier eine ganze Reihe unserer besten Forscher zusammengefunden, um dem 70jährigen Johannes Volkelt eine Gabe darzubringen, wobei teils seine ehemaligen Schüler, teils Freunde und Mitstrebende zum Worte kommen mit Aufsätzen, die bei aller Kürze doch außerordentlich viel Wertvolles bieten. In der Wahl der Themata spiegelt sich nach der treffenden Bemerkung Bergmanns im „Vorwort" der Kreis der Interessen wider, den Volkelt den seinigen nennt (Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik, Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie und Pädagogik).

Altmeister W. Wundt eröffnet den Reigen mit einer Abhandlung über die Zeichnungen des Kindes und die zeichnende Kunst der Naturvölker („Die Kunst

des Primitiven ist etwas andres als primitive Kunst"), Jonas Cohn schreibt über „das Tragische und die Dialektik des Handelns". Bei dieser Dialektik unterscheidet er vier Hauptstufen, die er als objektive Stufe, Stufe der einseitigen Subjektivität, Stufe der Reflexion auf die Einseitigkeit und Stufe des wissenden Handelns bezeichnet. Sehr richtig ist die Bemerkung, daß, wenn der Held selbst auf seine Einseitigkeit reflektiert und zwar schon vor seinem Handeln, damit ein neuer, besonderer Typus des Tragischen entsteht. (So Brutus im „Caesar" und Hamlet). Bruno Bauch behandelt die an der Grenze von Erkenntniskritik und Psychologie der Erkenntnis liegende Frage nach dem Verhältnis von „Wahrheit und Richtigkeit". Der Kernsatz lautet: „In den wirklichen Gedanken liegt die Wahrheit bloß der Möglichkeit nach, wie in den möglichen Gedanken die Wahrheit der Wirklichkeit nach liegt" und ferner: „Richtigkeit im strengen Sinne ist verwirklichte Wahrheit". Albert Köster führt uns im Geiste von der kritischen Dichtkunst zur hamburgischen Dramaturgie, wobei z. T. bekannte Tatsachen eine neue Beleuchtung erfahren. Dankenswert ist besonders der Hinweis auf die zu Unrecht vergessene „Stumme Schönheit" von J. E. Schlegel und auf Ekhofs Tätigkeit. Georg Witkowski behandelt im Anschluß an Hebbels Denken und Dichtung „das Tragische als Grundgesetz des Lebens und der Kunst". Beachtenswert ist die Abhängigkeit der Hebbelschen von der Hegelschen Lebens- und Weltanschauung. Hermann Schwarz folgt mit einer Abhandlung über das unanschauliche Wissen, Schmied-Kowarzik schreibt über Gotteserlebnis und Welterkenntnis. Max Frischeisen-Köhler, der ein Buch über Herbarts Pädagogik in Aussicht gestellt hat, gibt eine feinsinnige Studie über Herbarts Begründung des Realismus, Otto Klemm erweitert das Wundtsche Prinzip der Heterogonie der Zwecke, von dem er glaubt, daß es wie kein anderes uns die Eigenart der Psychologie enthüllt. Hermann Schneider unternimmt es, der „Metaphysik" einen „Gegenstand" zu setzen, in dem Sinne, daß Aufgabe der Metaphysik die Feststellung der Tatsachen im Gegenstand der Erfahrung ist, die für die Bearbeitung des Gegenstands allgemein wesentlich sind, sie bestimmen und ihr Ergebnis formen und die Ableitung des allgemeinen Verfahrens der Bearbeitung aus diesen Tatsachen. Richard Falckenberg steuert als alter Freund Volkelts einen kurzen Essay über den Stil unserer Philosophen bei, Max Dessoir handelt über Philosophie als Lehrgegenstand, wobei er mit Recht betont, daß eine „Einleitung in die Philosophie" die für den Lehrenden schwierigste Vorlesung ist. Ernst Bergmann hat eine außerordentlich fesselnde „Studie" über das „Leben und die Wunder Johann Winckelmanns" geschrieben, die er hoffentlich zum Buche auszugestalten Gelegenheit nehmen wird. Sehr bedeutend ist auch die Abhandlung von Felix Krueger über „die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens". Er hat recht mit seiner Betonung der Notwendigkeit einer gründlichen Beschreibung auf psychologischem Gebiete, ehe man anfängt, Theorien, besonders über die Gefühle, aufzubauen. Es folgt ein Aufsatz von Wilhelm Wirth „Zur Orientierung der Philosophie am Bewußtseinsbegriff" (I. das evidente Urteil als klare Gliederung der Bewußtseinsinhalte. II. Der Glaube an die Wissenschaft und sein Unterschied vom Pragmatismus. III. Der korrekte Begriff der Außenwelt als Neuschöpfung der kritischen Reflexion). F. R. Lipsius stellt Volkelts Religionsphilosophie dar; Eduard Spranger spricht in seiner geistvollen und tiefgründigen Weise über „die Theorie des Verstehens und die geisteswissenschaftliche Psychologie". Sehr beachtenswert ist die S. 401 gegebene Einteilung der „Psychologien" gemäß den Grundrichtungen des geistigen Verhaltens (1. Psychologie der Erkenntnis. 2. Psychologie des biologisch-nützlichen Verhaltens. 3. Psychologie des ästhetischen Verhaltens. 4. Psychologie der Gemeinschaftsbildung. 5. Psychologie der Machtverhältnisse (einschließlich der Staats- und Rechtspsychologie). 6. Psychologie der Religion). Der Verfasser faßt das Ergebnis dahin zusammen, daß sich aus seiner Analyse die umfassende Aufgabe ergibt, die bisher übersehene Grenze zwischen dem Seelischen und dem Geistigen, zwischen Ichzuständen und Sinngebung, immer schärfer zum Bewußtsein zu erheben. Paul Barth folgt mit einer Erörterung des Themas „Dramaturgie und Pädagogik", und den Beschluß des Ganzen macht eine äußerst sorgfältig verfertigte

„Bibliographie Johannes Volkelt". In jedem der angeführten Aufsätze wird — oft mehrfach — auf Schriften und Aufsätze Volkelts Bezug genommen, ein Beweis für die erstaunliche Vielseitigkeit des Mannes, dem diese Festschrift gewidmet ist. Das schöne, prächtig ausgestattete Buch ist als Ganzes eine wirkliche Bereicherung unserer philosophischen Literatur.

Berlin. Artur Buchenau.

Der Leuchter. Aufsätze zur Weltanschauung und Lebensgestaltung von Alexander v. Gleichen-Rußwurm, Hermann v. Keyserling, Leopold v. Wiese, Jakob v. Uexküll, Fritz Wichert, Hermann Hefele, Max Scheler, Ernst Troeltsch, Carl Hauptmann, Friedrich Niebergall, Rudolf v. Delius, Arthur Bonus, Hans Driesch, Arthur Liebert. Darmstadt 1919. Verlag Otto Reichl. 418 S.

Das von Alexander v. Gleichen-Rußwurm herausgegebene Sammelwerk enthält eine Reihe von Aufsätzen, welche in die Kultur der Gegenwart und ihre große Wandlung hineinzuleuchten bestrebt sind. Es findet sich hier neben manchem Weizen gewiß auch viel Spreu; als Ganzes aber ist der Band ein überaus beachtenswertes literarisches Dokument unserer Zeit, das die Gärung, die gerade jetzt eintretenden Verschiebungen innerhalb unseres geistigen Kulturlebens besonders anschaulich widerspiegelt.

Da die Verfasser volle Freiheit besaßen, so gibt es zwischen den verschiedenen Abhandlungen im einzelnen gewiß nicht unwichtige Differenzen; wer aber das Buch im Zusammenhang überschaut, dem zeigen sich gewisse übereinstimmende Züge, die sich mit großer Eindringlichkeit immer wieder geltend machen und für die geistige Neuorientierung offenbar besonders charakteristisch sind.

So ziemlich allgemein tritt der Wunsch auf nach einer Vertiefung, nach einer Durchseelung und Vergeistigung des Lebens. Man wendet sich gegen die Materialisierung und Mechanisierung unserer Kultur, und da man in ihr ein Produkt unserer bisherigen vorwiegend intellektualistischen Geisteshaltung erblickt, so richtet man sich gegen diese. Den ganzen Menschen will man wiederherstellen, das Ganze des Lebens erfassen. Ins Zentrum des menschlichen Wesens möchte man vordringen, auf das eigentliche, tiefinnerliche Wesen des Menschen die Kultur gründen. Es ist auffällig, in wieviel Abhandlungen vom „Wesen" die Rede ist! Gegenüber jedweder Vereinseitigung der Kultur sucht man dieser einen universalistischen Charakter zu geben, und da das Mittelalter sowohl universalistisch wie auch spiritualistisch war, so ist die naturgemäße Folge die, daß in mehreren Aufsätzen das Augenmerk mehr oder minder vorsichtig und ausdrücklich auf das Mittelalter gelenkt wird. Hierdurch gewinnt man Anschluß an die Romantik, und dieser Anschluß wird auch ganz offensichtlich in solchen Abhandlungen vollzogen, deren Autoren von der Romantik angeblich gar nichts oder nur wenig wissen wollen. Romantisch ist die katholisierende Richtung einiger Aufsätze; romantisch ist das Verlangen nach größerer Schlichtheit und Einfachheit, Ursprünglichkeit und Naivität, kurz: nach größerer Naturnähe; romantisch ist auch das Streben nach Universalität und Spiritualität, wie es sich besonders in dem Streben nach einer Erneuerung der Metaphysik zeigt. Diese soll uns durch die Schaffung eines einheitlichen Weltbildes aus der Problematik unserer Zeit herausreißen und über sie erheben. Ein Teil gerade der interessantesten Essays stellt das problematische Wesen der modernen, speziell der deutschen Kultur in den Mittelpunkt der Betrachtung und bemüht sich um seine Ueberwindung.

So bezeichnet es Graf Keyserling („Unser Beruf in der veränderten Welt") als des Deutschen „Erbanlage, sein Tiefstes, anstatt es zu verkörpern, aus sich herauszustellen". K. zufolge ist es „die seltsame Anlage der Deutschen, wie kein anderes Volk den »objektiven Geist« in der Erkenntnis spiegeln und von dieser her in Programme und Institutionen überleiten zu können, aber auch wie kein anderes unfähig zu erscheinen, diesen Geist in Instinkt, Impuls und Wille zu verkörpern". Darum spricht er von der „problematischen Natur" der Deutschen, sind ihm diese „das problematische Volk par excellence". Diese Problematik soll aber der Deutsche überwinden, wie er sie einst im Mittel-

alter überwunden hat, wo „Deutschland ein Reich der Spiritualität, der wunderbarsten Verschmelzung von Erscheinung und Sinn" war. Der Deutsche „muß dahin gelangen, Erkennen und Sein zu verschmelzen, Persönlichkeit und Sachlichkeit zusammenzuschweißen, den objektiven Geist nicht allein zu begreifen, sondern zu verkörpern, wenn er als Menschentypus bedeutsam werden will".

Scheler („Von zwei deutschen Krankheiten") sieht geradezu eine Krankheit der Deutschen in ihrem „systematischen Verzicht auf Verwirklichung, Darstellung ihres »Innerlichen« im ungefügen »Aeußerlichen«", und auch er weist demgegenüber auf das Mittelalter hin: „Das vorprotestantische Deutschland hatte sein inneres Leben in großen, sichtbaren Symbolen dargestellt". Mit Luther aber begann nach Sch. das Uebel: Da es ihm nicht möglich gewesen sei, „Gott zu genügen durch die dem Mönche vorgeschriebenen Werke", so habe er den „rettenden Sprung" gemacht „in die Barmherzigkeit und Gnade Christi allein durch den Glauben" und damit Abstand genommen von dem „Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt". „Genau analog dem Dualismus Luthers zwischen ... Glaube und Werk" sei bei Kant „der Dualismus zwischen dem homo noumenon und homo phänomenon . . ., zwischen der guten »Gesinnung« und der Handlung". Die diesbezüglichen Ausführungen Sch.'s, der als den „Hauptzug unserer ganzen akademischen Philosophie" den „immer neu genährten dumpfen Subjektivismus" bezeichnet, beweisen nur sein subjektivistisches Mißverständnis der Kantischen Philosophie. Er bemerkt nicht, daß jener „Dualismus" bei Kant rein methodisch gemeint ist und keinen anderen Zweck verfolgt als die Konstituierung der Einheit, daß bei Kant so wenig wie bei Luther Subjekt und Objekt einander fremd gegenüberstehen, sondern unlöslich verknüpft sind, daß bei Kant wie bei Luther der Rückgang auf die ‚Innerlichkeit' einzig der Grundlegung der ‚Aeußerlichkeit' dient. Nur weil er das nicht sieht, kann er von einer „falschen Innerlichkeit" sprechen, als deren weitere Quellpunkte er übrigens die Romantik und Bismarck betrachtet. Außer der „falschen Innerlichkeit" ist nach Sch. auch eine „deutsche Krankheit" die — bald servile, bald protestlerische — Abhängigkeit von Fremdem. Wie gewiß er darin Recht hat, daß der deutsche Volkscharakter in dieser Hinsicht überaus problematisch ist, so einseitig ist seine Darstellung doch auch hier. Da hat denn Wiese („Europa als geistige Einheit") doch wohl wesentlich tiefer gesehen, wenn er sagt: „In den Seelen der besten Deutschen wohnt die Kraft, viele fremde Elemente des beschränkteren fremden Wesens zu einer wundervoll fruchtbaren Einheit zu verschmelzen".

Im Unterschied zu Scheler und Keyserling betrachtet Troeltsch („Deutsche Bildung") die Problematik des deutschen Geistes weniger als Naturanlage, sondern als Produkt der geschichtlichen Entwicklung. In dieser haben sich so zahlreiche heterogene Elemente miteinander verbunden, daß die moderne Kultur, ganz besonders die deutsche, ein in sich höchst widerspruchs- und spannungsvolles Ganzes ist. Demgegenüber heißt es: „Heraus aus der Problematik zur Einheitlichkeit"! Die Vereinheitlichung verlangt aber eine entschiedene „Konzentration und Vereinfachung", d. h. eine Herausarbeitung von beherrschenden Werten. Als solche offenbaren sich das religiös-christliche, das nordisch-germanische und das humanistisch-antike Kulturelement. Diese sind so zu gliedern, daß das — nicht konfessionell gebundene — Christentum in den Mittelpunkt gerückt wird, das germanische Element ihm zur Seite tritt und endlich „für alle peripherischen Dinge" das Altertum „als Ergänzung" dient. Nicht jeder wird mit dieser Rangordnung einverstanden sein und in ihr einen gangbaren Weg erblicken, um von der Problematik unserer Kultur loszukommen.

Diese Problematik gilt Liebert („Unsere Zeit und die Philosophie") weder als Naturanlage noch als bloßes Produkt der historischen Entwicklung, sondern in Hegelschem Sinne „als ein objektives Gesetz des geschichtlichen Lebens", als „das innere Gesetz . . ., nach dem sich diese Welt auf Grund des Prinzips der Freiheit und Spontaneität auswirkt und aufbaut" und somit als ein „positiver Wert". Ihre „Hauptform" erblickt er „in dem Gegensatz zwischen dem griechisch-hellenistisch-römischen und dem jüdisch-christlichen Lebensideal und den

durch jedes dieser beiden Ideale bestimmten zwiefachen Lebensformungen und Lebensrichtungen". Hiermit meint aber L. „nicht in erster Linie einen geschichtlichen Gegensatz", sondern „absolute Wert- und Wertungsgegensätze". In diese „Grundantinomie" sind nun zahlreiche Antinomien eingebettet, z. B. die zwischen Wissen und Glauben, positivem und negativem Verhältnis zum Staate, Nationalismus und Weltbürgertum. Die Erkenntnis dieser Problematik und die Erhebung über sie ist nach L. aber nur durch die Metaphysik möglich, welche eine „einheitliche Welterkenntnis, einheitliche Weltdeutung und einheitliche Weltbewertung" zu liefern hat. Die „Wendung zur Metaphysik" ist L. zufolge außerdem geboten durch die Entwicklung, welche Wissenschaft und Philosophie in der letzten Zeit genommen haben, sowie durch den Begriff der Philosophie selbst.

Auch Driesch („Philosophie und positives Wissen") betont die Notwendigkeit einer Metaphysik, die er freilich im Gegensatz zu Liebert nicht auf dem Boden der Hegelschen Dialektik errichten will. Speziell dem Neukantianismus wirft er seine rein negative Beziehung zur Metaphysik vor. Ferner tadelt er ihn wegen seiner „absichtlichen Einengung der Problemstellung", da er die Philosophie auf Erkenntnistheorie und Ethik zu beschränken suche. D. wird hier schon durch die Existenz von Cohens zweibändiger „Aesthetik des reinen Gefühls" widerlegt! Ebensowenig läßt sich sein Vorwurf des „dogmatischen Allmechanismus" gegenüber der neukantischen Bewegung aufrecht halten; denn erstlich ist ihre Methode niemals „dogmatisch", sondern stets kritisch, und zweitens kann von „Allmechanismus" gar keine Rede sein in Anbetracht des Umstands, daß August Stadler, Bruno Bauch u. a. auf die Bedeutung der Teleologie besonders für die organische Welt sehr eindringlich hingewiesen haben. Freilich wird aus gutem Grunde im Mechanischen die Voraussetzung für das Teleologische erblickt, und außerdem wird dieses nicht im Sinne des D.'schen Neovitalismus genommen, wobei der Neukantianismus D. gegenüber im Recht sein dürfte. Es ist leider nicht möglich, an dieser Stelle hierauf sowie auf die sonstigen — durchweg anregenden, aber vielfach zum Widerspruch reizenden — Ausführungen D.'s näher einzugehen.

Ebensowenig können die übrigen Abhandlungen im einzelnen gewürdigt werden. Immerhin dürfte man auf Grund der gegebenen Proben bereits erkennen, wie ernsthaft an der Fortbildung unserer geistigen Kultur gearbeitet wird und wie getreu die unsere Zeit beherrschenden geistigen Strömungen in dem „Leuchter"-Band zum Ausdruck gelangen.

Berlin-Wilmersdorf. Kurt Sternberg.

Güttler, Karl, a. o. Professor an der Universität München, Dr. Gesammelte Abhandlungen. Theologie-Philosophie-Zeitfragen. Ernst Reinhardt Verlag, München. 1918. 474 Seiten. 15,60 Mk.

In dem vorliegenden Werk hat der siebzigjährige Denker einen inhaltsvollen Ueberblick über die Früchte seines arbeitsreichen Lebens gegeben. „Vom Handlungsgehülfen im Geschäfte des Vaters und analytischen Chemiker", so erzählt der Verfasser im Vorwort, „machte ich den kühnen salto mortale zum Studium der katholischen Theologie, einschließlich des Doktorexamens in München, aber ohne Weihen, von diesem nach kurzer praktischer Uebung in Geologie und Paläontologie, zur Philosophie, in der ich ein öffentliches Amt gefunden und innerhalb 34 Lehrjahren zahlreiche Hörer jung wie alt, Laien wie Kleriker, Herren und Damen, bei mir gesehen habe". Die Qualität der Aufsätze entspricht denn auch in ihrer reichen Vielgestaltigkeit dem eigentümlichen und interessanten Lebensbilde des Münchner Philosophen.

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich vorwiegend mit Problemen und der Erklärung des Hexaëmerons. Ein auch den Literarhistoriker interessierender Aufsatz behandelt die Stellung Miltons zum Hexaëmeron. „Das verlorene Paradies" ist in erster Linie eine Theodicee; es sollen die verschlungenen Wege, auf denen Gott die Menschen durch allerlei Uebel zum Guten führt, gerechtfertigt werden." (S. 52).

Die Leser der Kantstudien werden vor allen Dingen die Aufsätze des zweiten philosophischen Teiles mit Interesse lesen. In zwei Aufsätzen über den Unsterblichkeitsglauben und das Unsterblichkeitsproblem werden mit ebenso religiöser Gefühlsbetonung wie philosophischer Konsequenz die positiven Glaubensmomente hervorgehoben, die zum Glauben an die Unsterblichkeit der Seele führen. Daß der Verfasser von jeder vorkantisch substantiellen Anschauung der Seele und einer Seelenunsterblichkeit entfernt ist, beweist der diesen Aufsätzen folgende Aufsatz, der gegen die unwissenschaftlichen mystischen Prätentionen du Prels Stellung nimmt und den Spiritismus scharf ablehnt. Philosophisch den Höhepunkt des Buches bildet wohl der folgende Aufsatz über die Entropie des Weltalls und die Kantischen Antinomien. Die naturwissenschaftliche Vorbildung auf der einen Seite, wie das starke Bewußtsein des Kritizismus auf der andern Seite, lassen hier den Verfasser zu einem ebenso wissenschaftlich fundierten wie moralisch befriedigenden Ergebnis kommen. Die Untersuchung der Lehre von der Entropie beweist, daß schon vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus (durch Zöllner) die Frage von der allgemeinen Entropie aus dem Gebiete der Physik auf jenes der Erkenntnistheorie gezogen ist, wohin sie tatsächlich gehört. Die Betrachtung der ersten und dritten Antinomie bei Kant unter Zuhilfenahme seines kleinen Aufsatzes über „Das Ende aller Dinge“ führt Güttler zu der Ansicht, daß Kant zur Entropie der Physiker eine negative Stellung einnehmen würde, sofern sie glaubten, auf dem Wege des progressiven Schlusses jemals eine Grenze der Erfahrung, ein physisches Weltende, zu finden. Die Resultate dieses Aufsatzes, in dem sich auch wieder die im besten Sinne religiöse Weltanschauung Güttlers mitteilt, lauten: „Erstens, die Entropie des Weltalls gilt als Erfahrungserkenntnis, ist aber keine solche, weil sie dem Erfahrungsobjekte nicht kongruent werden kann. Zweitens: Die daraus gezogenen Schlüsse zugunsten eines zeitlichen Weltanfanges sind ebensowenig stichhaltig. Drittens: Es ist bei der Entropie eine intensiv-psychische Potenz zu berücksichtigen, welche das extensivmechanische Element ergänzt. Viertens: Entropie und Weltende sind in letzter Linie Probleme der sittlich-transzendenten Weltordnung, sie sind durch die theoretische Vernunft nicht zu lösen, sondern gehören in das Gebiet des Vernunftglaubens und der religiösen Weltanschauung“. Von den vier Sätzen sind sicherlich der erste, zweite und vierte am haltbarsten, während der dritte Satz wohl noch zu eingehender Diskussion herausfordert. Die weiteren Aufsätze zeigen den Verfasser beschäftigt mit den aktuellen Fragen des wissenschaftlichen Lebens überhaupt. In einem Aufsatz „Ueber Reformen in der Lehrmethode der Philosophie“ regt Güttler zu einer Belebung des akademischen Vortrags durch Anschauungsmaterial in Form von Karten, Tabellen, Skulpturen usw. an. Die Streitfrage Psychologie und Philosophie findet ihn insoweit auf der Seite der Philosophie, als er von jedem psychologisch-wissenschaftlich arbeitenden Menschen eine eingehende Beschäftigung mit Logik und Geschichte der Philosophie fordert. Der historisch interessanteste Aufsatz der Sammlung findet sich im dritten Teile und ist betitelt: „Genesis und Exodus des preußischen Kulturkampfes“. Alle Fragen der katholischen Wissenschaft und Philosophie hat Güttler mit eifrigem Temperament und einer Stellungnahme behandelt, die jeder Standpunkt gewiß hochschätzen muß. Das Schlagwort einer katholischen Wissenschaft und einer katholischen Philosophie lehnt er scharf ab, ebenso wie es ungereimt sei, von einer besonderen protestantischen Philosophie zu sprechen. Auf die Frage, warum es keine katholische Philosophie geben kann, lasse sich mit Kant antworten: „Weil es sehr was Ungereimtes ist, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse.“ Mit dem Gewissen des Wissenschaftlers, der den Mommsenschen Standpunkt von der voraussetzungslosen Wissenschaft teilt (Güttler hat übrigens diesen Standpunkt gegenüber Georg von Hertling vertreten), bekämpft der Verfasser auch den Geist des Antimodernisteneides. Vor allem wendet er sich gegen den Befehl, daß „die scholastische Philosophie, d. h. die Philosophie, die der hl. Thomas von Aquin gelehrt hat, zur Grundlage der theologischen Studien genommen werde“ (S. 457). Die Milderung der Verfügung durch die römische Kurie, daß die an den Universi-

täten und gleichberechtigten Hochschulen angestellten Professoren der katholischen Theologie von der Eidesleistung entbunden sein sollen, hat nach des Verfassers Ansicht noch nicht die schlimmsten Fehler dieser Verfügung gut gemacht, da ja die Massen der höheren und niederen Kleriker dem Eide unterworfen seien. Die Frage der akademischen Reformen wird ebenfalls in einem Aufsatz angeschnitten und dürfte gerade unsere Zeit besonders interessieren, zumal Güttler schon in Bezug auf das Berufungswesen, die Honorarfrage und das Privatdozententum auf einem weit fortgeschrittenen Standpunkt steht. Ein Aufsatz über „Fichte als Lehrmeister der Gegenwart" schließt sich dem herben Urteil Friedrich Wilhelm Försters an, der die Reden an die deutsche Nation „ein ganz erstaunlich leeres, breites und phrasenhaftes Gerede" nennt, und Fichtes Größe als Denker und Persönlichkeit ganz außerhalb dieser Reden findet. Den Anhang der wertvollen und überaus lesenswerten Schrift bildet die Wiedergabe des amtlichen Endurteils über Giordano Bruno im Texte und in der Uebersetzung.

Charlottenburg. Hellmuth Falkenfeld.

Selbstanzeigen.

Emil Utitz, Professor an der Universität Rostock. Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft. — II. Band; mit zwölf Bildtafeln. — Verlag von Ferdinand Enke zu Stuttgart, 1920. — Lex.-Format; VIII und 480 S.

Im siebzehnten Heft der von der Kantgesellschaft veröffentlichten philosophischen Vorträge, „die Gegenständlichkeit des Kunstwerks", sagte ich: Will man Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft in ihrem Verhältnis zueinander begreifen, kann man dies vielleicht am besten, wenn man sich den Unterschied der Metaphysik zur allgemeinen Religionswissenschaft klar macht. Worauf ich ziele, wird hoffentlich auch der billigen können, der selbst metaphysikfeindlich ist. Metaphysik als Wissenschaft erschöpft gewiß nicht das Wesen der Religion, obwohl jede Religion auch metaphysisch ist. Aber die Metaphysik prüft eben nur die metaphysische Seite der Religion, und damit kann sie dem Wesen und dem Wert der Religion sicherlich nicht voll gerecht werden. Darum führt auch die rein metaphysisch-wissenschaftliche Betrachtung der Religion häufig zu abschätzenden Urteilen und zu einer hilflosen Verständnislosigkeit gegenüber dem eigentlichen Sinn einer Religion und eines religiösen Lebens. Es hat einen guten Zweck zu forschen, welchen metaphysischen Gehalt eine Religion birgt; welchen Stellenwert sie überhaupt dem Metaphysischen zubilligt, welche prinzipiellen Möglichkeiten sich hier erschließen usw. Aber der Zugang zu all diesen Untersuchungen wird einfach vernagelt, wenn man die Religion lediglich der Metaphysik zuordnet. Dann muß auch die Vielheit der Religionen nur erscheinen als mehr oder minder große Abweichung von dem einzig wahren Wege einer wissenschaftlichen Metaphysik. Und was eine Religion „mehr" enthält, ist störendes Beiwerk. Das ist ganz die Einstellung, um den Sinn der Religionen in der Mannigfaltigkeit seiner Verwirklichungen gründlichst und völligst mißzuverstehen. Ganz das nämliche gilt von dem Verhältnis der allgemeinen Kunstwissenschaft zur Aesthetik, und ich brauche wohl nicht ausdrücklich das tertium comparationis zu entwickeln. Wir müssen vom Wesen der Kunst ausgehen und uns dann fragen, wie es zum Aesthetischen steht, nicht aber im vorhinein die gesamte Kunst in die Aesthetik hineinpressen.

Der vorliegende Band enthält nun die systematische Durchführung dieses Planes. Sichere Verankerung in der Methode schwebte mir als Ziel vor, zugleich aber auch der Nachweis, wie gerade von diesen Grundlagen her lebendige Kunstnähe zu gewinnen ist und Anschluß an den wissenschaftlichen Betrieb der verschiedenen historischen Kunstdisziplinen. In drei Teilen baut sich mein Buch auf: „das Kunstwerk"; „der Künstler"; „die Kunst". Im ersten Kapitel werden die konstitutiven Voraussetzungen alles Kunstseins geprüft; diese Untersuchungen führen letztlich zu der Problematik, die individuelle Gesetzlichkeit des einzelnen Kunstwerks zu bestimmen. Das zweite Kapitel handelt vom Schaffen des Künstlers. Wir fragen, ob aus dem Wesen der Kunst sich die notwendigen Eigenschaften des Künstlers ablesen lassen. Hier trachtete ich durch eine breit ausladende, die Ergebnisse der modernen Psychologie und Psychopathologie verwertende, Darstellung zu zeigen, wie die allgemeine Kunstwissenschaft ein Problem von seinem systematischen Ursprung bis in seine feinsten empirischen Verästelungen hinein zu

verfolgen vermag. Das abschließende Kapitel beschäftigt sich mit Wert und Wertung der Kunst, mit der Kunsterziehung, dem Ursprung und der Entwicklung der Kunst. Meiner Ueberzeugung nach sind dies lauter vom Standpunkt einer reinen Aesthetik aus unlösbare Fragen, die erst durch eine allgemeine Kunstwissenschaft die ihnen gemäße Sinngebung empfangen und dank ihr die plangemäße Eingliederung. Mein Buch soll zeigen, ob der Versuch geglückt ist, von dieser neuen — durch Konrad Fiedler, Spitzer und Dessoir vorbereiteten — Einstellung her aufschlußreichere und ergiebigere Arbeitsmöglichkeiten zu erschließen.

Rostock. Emil Utitz.

Otto Braun, a. o. Prof. Dr. phil. Der Student und die neue Zeit. Eine Einführung in die Aufgaben der akademischen Jugend. Stuttgart, J. Engelhorns Nachf. 1920. 110 S.

Ich habe in diesem kleinen Buche den Versuch gemacht, die Forderungen für das rechte Studieren auf die Grundlage einer Kulturphilosophie der Gegenwart zu basieren. Daher trägt das erste Kapitel die Ueberschrift: Wo stehen wir? Grundlinien des gegenwärtigen Kulturbewußtseins. Das zweite Kapitel zieht die Folgerungen: Vom rechten Geist des Studiums und des akad. Berufes. Das Schlußkapitel bespricht dann noch besonders „Das soziale Leben und Schaffen der akad. Jugend". Es schien mir notwendig, das akademische Leben in Beziehung zur neuen Zeit zu setzen — es liegt ja leider viel mit an den Universitäten, wenn das Ausland und fortschrittliche Geister des Inlandes diese „neue Zeit" nur in Anführungsstriche setzen! Auf der akad. Jugend ruht zum größten Teil unsere Zukunft — möchte sie im rechten Geiste studieren; das ist der Wunsch des kleinen Buches.

Otto Braun.

Schneider, Hermann, Metaphysik als exakte Wissenschaft. Heft 2: Die Lehre von der Gegliedertheit. Leipzig. J. C. Hinrichs. 1920. 189 S.

Der „Lehre von der Gegebenheit allgemein" (Anzeige: K.-St. XXIV, 4. S. 412) folgt in diesem Heft die Lehre vom Gegebenen in seiner Einzelung, die „Individuationslehre" also, in der die „Kategorien" und die Grenzen des Gegenstands durch die Begrenztheit des Einzelmenschen, der bearbeitet, einzuführen sind. Damit liegt der 1. Teil meiner Metaphysik abgeschlossen vor; er enthält das, was sonst unter den Namen „Erkenntnistheorie", „Grundwissenschaft", „Gegenstandstheorie" u. a. bearbeitet wird, so weit es nicht in die „Wissenschaftslehre" (Logik) oder in die Psychologie gehört.

Die Hauptaufgabe war in diesem Heft 2 die Sonderung der Tatsachen der Metaphysik von solchen der Einzelwissenschaften; die Neubestimmung und Zerlegung der Grundbegriffe, die Descartes und Hume eingeleitet haben, mußte für alle Grundbegriffe (besonders für Quantität, Qualität, Raum, Zeit, Substanz, Kausalität, Entwicklung, Körper) durchgeführt werden; dies war nur möglich mit Hilfe einer klaren Bestimmung des Gegenstands der Metaphysik, die ergab, was der Metaphysik im Unterschied von anderen Wissenschaften wesentlich ist: Metaphysik behandelt die Tatsachen der Erfahrung, aus denen das richtige Handeln allgemein abzuleiten ist.

An dem z. B., was wir im Alltag und in der Wissenschaft einen „Körper" nennen, ist der Metaphysik vor allem andern wesentlich, daß etwas „allen zugänglich Gegebenes" vorliegt; ein Brot oder ein Haus ist nicht nur für mich da, eßbar, nahrhaft, bewohnbar, sondern ebensogut für andere Menschen; dieser Zug unterscheidet das „wirkliche, körperliche" Brot oder Haus vom „geträumten, gedachten" und ist deshalb für unser richtiges Handeln allgemein von größter Bedeutung; ein „Körper" ist also für die Metaphysik vor allem ein „Allen zugänglich gegebenes". Der Psychologie ist dieser Zug am Körper nicht wesentlich; ihr genügt, was der Metaphysiker auch nicht übersehen darf, daß ein Brot oder Haus eine Summe sinnlicher Empfindungen und nichts weiter für mich ist.

Die Physik betont die Stoßbarkeit des Körpers im Raum, die Mathematik seine Ausgedehntheit in drei Ebenen als wesentlich vor allen andern Zügen; die Lehre vom richtigen Handeln findet auch hier wesentliche Züge z. B. das Nebeneinandersein von Zügen im Gegebenen; die Stoßbarkeit und die Dreidimensionalität aber interessieren sie nicht, den leeren Raum kann sie sogar leugnen.

Durch die Sonderung des metaphysisch Wesentlichen vom einzelwissenschaftlich Wesentlichen erhielt ich folgende „Kategorientafel“:

a) Vielsein
b) Vielerleisein
c) Verschiedensein
d) Gleichsein
e) Nebeneinandersein
f) Nacheinandersein
g) Allem zugänglich gegeben sein (Wahrnehmung)
h) Nur dem Inhaber zugänglich gegeben sein (Vorstellung)

An jede Kategorie schließt eine Grenze vom Bearbeiter aus an. —

Ein Nachtrag zu Heft 1 behandelt die Tatsache, daß das Gegebene „dem Menschen gegeben“ ist vom Bearbeiter aus, d. h. als „im Bewußtsein des Menschen gegeben“; dabei ergeben sich Grenzen des Gegenstands, die aber nichts mit der Trennung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ zu tun haben.

Leipzig. Hermann Schneider.

Glockner, Hermann, Dr., Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phaenomenologie des Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte der Hegelschen Gedankenwelt. Leipzig, Verlag von Leopold Voß. 1920. (Beiträge zur Aesthetik begründet von Th. Lipps und Rich. M. Werner, XV. Bd.) 74 Seiten.

Diese Arbeit soll versuchen den phaenomenologischen Standpunkt Hegels zu entwickeln und als einen wesentlich ästhetischen (d. h. an Zusammenhängen, die wir objektiv herausgestellt ein Kunstwerk nennen, orientierten) zu begreifen. Das Verhältnis der posthum herausgegebenen Vorlesungen Hegels zu seinem genialen Jugendwerk wird eingehend untersucht. Es stellt sich heraus, daß die aus Hegelschem Geiste geborene größte ästhetisch-systematische Leistung des 19. Jahrh., die Aesthetik Fr. Th. Vischers, nicht mit den ästhetischen Vorlesungen Hegels in Parallele gesetzt werden darf, sondern vielmehr von dem panlogischen Mikrokosmos der Phaenomenologie aus begriffen sein will. —

Neben den systematischen Gesichtspunkten wird gleichzeitig eine lebendige, in großzügiger Weise die Quellen verarbeitende Darstellung der geistigen Entwicklung des jungen Hegel sowohl wie des jungen Vischer angestrebt.

Fürth/Heidelberg. Dr. Hermann Glockner.

Mahnke, Dietrich, Oberlehrer. Der Wille zur Ewigkeit. Gedanken eines deutschen Kriegers über den Sinn des Geisteslebens. Halle, Niemeyer, 1917. (XI u. 128 S., steif br. z. Z. 5,40 Mk. mit allen Zuschlägen.)

Dasselbe Ethos, das sich in Husserls unpersönlicher Leidenschaft für die „Philosophie als strenge Wissenschaft“ äußert: die Sehnsucht nach den ewigen Gründen der vergänglichen Realität, lebt auch in diesem Weltanschauungsbüchlein eines seiner ersten, treuen Schüler. Während aber Husserl — ein theoretischer Geist gleich dem Aristoteles — die Erfüllung solcher Sehnsucht allein in der überzeitlichen universitas scientiarum sucht und, um der sachlichen Mitarbeit am Ewigkeitsbau der Wahrheitswelt würdig zu sein, sich des unmittelbaren persönlichen Wirkens im Weltanschauungskampfe der Gegenwart glaubt enthalten zu müssen, möchte ich auch auf den außertheoretischen Lebensgebieten den Weg zur ewigen Geisteswelt finden und das gewissermaßen zeitflüchtige Ideal der reinen Wissenschaft durch das zeitüberwindende Ideal der praktischen „Weisheit“ ergänzen: das Zeitliche selbst zum Baustein der Ewigkeit zu formen. So versucht das vorliegende, an der Artoisfront vom 17.—28. Nov. 1915 niedergeschriebene Bekenntnisbuch den dauernden Wertgehalt der hin- und herwogenden Felderlebnisse aufzuweisen und aus eigensten Erfahrungen darzutun, wie ge-

rade das todumdrohte Kriegerleben sich selbst übersteigen und in seinen höchsten Augenblicken aus der Zeitlichkeit die Ewigkeit gebären kann — wenn es etwa die Kraft findet, dem kategorischen Imperativ gehorsam, übermenschlich schwere Pflichten zu erfüllen, oder wenn gar sein tiefstes Wesen, die persönliche Hingabe für überindividuelle Aufgaben, sich im freiwilligen Opfertod fürs Vaterland zur höchsten Blüte entfaltet. Aus solchen Gegenwartseindrücken lernt man die alte Weisheit neu verstehen, daß überhaupt der wahre Sinn des Lebens in der Möglichkeit liegt, es für Besseres hinzugeben. Ueberall wo das Irdisch-Stoffliche sich der formenden Idee unterwirft, wo das Individuelle die entsagungsvollen Weihen des Ueberpersönlichen auf sich nimmt, wo das Menschliche sich durch bewußte Selbstaufopferung zum Göttlichen verklärt, da erwächst aus dem Mutterboden des zeitlichen, bedeutungslosen Daseins ein ewiges, sinnvolles Leben. — Diese Grundüberzeugung wird in den drei Teilen des Büchleins für die intellektuelle, ethische und religiöse Ewigkeitswelt anschaulich durchgeführt. Das philosophische Begriffsfachwerk, das dabei dem lebensvollen Weltanschauungsbau sozusagen als Knochengerüst dient, ist etwa folgendes. Alles „Seiende“ (im weitesten Sinn) ist dem transzendentalen Bewußtsein immanent, entweder als phänomenale „Urgegebenheit“ oder als logisch-ethisches Wesensgesetz und geistiger Strukturzusammenhang. Beide Bewußtseinsschichten aber, die materiale und formale, sind nach „phänomenologischer“ Grundeinsicht aufs innigste miteinander verknüpft: In den Phänomenen selbst wurzelt der Logos (und das Ethos), in dem das subjektive Gewühl der unmittelbaren Erlebnisse die allgemeingültigen Wahrheiten und Werte als einheitgebende Objekte „intendiert“. Schon die Vergegenständlichung des Empfindungsstromes zu äußeren Dingen und — genau analog — des Gewirrs der sinnlichen Begehrungen zu den Triebeinheiten der biologischen Zwecke ist das Werk der objektivierenden Intention des innersten Lebensgrundes, des „Willens zur Ewigkeit“. Dasselbe Streben nach Dauer stellt ferner dem Objekt polar das Subjekt gegenüber und hebt die Seele aus dem Fluß der Phänomene als das die beharrenden Ziele setzende beharrende Wesen. Doch diese nur relativ dauerhaften physischen und psychischen Einheiten können unmöglich die Sehnsucht nach dem Ewigen endgültig stillen. Vielmehr muß die Objektivierungsarbeit noch weiter fortgesetzt werden in der Richtung auf die logischen und ethischen Formalgesetze (die anschauungsfreie mathesis universalis Leibnizens und den kategorischen Imperativ Kants), die allein wahrhaft zeitlos gültig sind, aber freilich des realen Inhalts völlig ermangeln. Daraus ergibt sich die Wirklichkeitsaufgabe des Wahrheitswillens: die reale Wahrnehmungswelt zu mathematisieren, und entsprechend die des sittlichen Willens: das Chaos der subjektiven Ziele zum objektiv wertvollen Kosmos einer individuellen Persönlichkeit, eines Volks- und Menschheitscharakters umzugestalten — lauter unendliche Aufgaben, die wegen der unaufhebbaren Spannung zwischen zeitlichem Stoff und ewiger Form den Willen zur Ewigkeit im Leben des Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit nie „beruhigt auf dem Faulbette“ zu liegen“ gestatten. Endlich noch ein letztes: Indem das Objekt der Intention sich bei solcher Logisierungs- und Ethisierungsarbeit dem einheitlichen, zeitlosen Ideal mehr und mehr nähert, konsolidiert sich entsprechend auch das Subjekt der Intention zu immer umfassenderer Einheit und Dauer: zum Volksgeist, zum Menschheitswillen, zur All-einheit des göttlichen Geisteslebens. Die Religion als Hingabe des zeitlichen Individuums an den ewigen Weltgeist ist also die genaue subjektive Parallele zur wissenschaftlichen und sittlichen Objektivierungstätigkeit.

Stade. Dietrich Mahnke.

Mahnke, Dietrich, Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus. Halle, Niemeyer, 1920. (71 S., steif brosch. etwa 4 Mk.)

Auch dies Weltanschauungsbüchlein will der Zeit dienen, indem es sie über sich selbst zur Ewigkeit erhebt. Es will insbesondere dem Nachweis dienen, daß nachdem der Pragmatismus und Positivismus scheinbar „praktisch“ erfolgreich gewesen ist, doch der Idealismus im Recht ist, nach dessen

tieferer Weisheit die „idealen" Wahrheiten und Werte ganz unabhängig von ihrer tatsächlichen Macht in der zeitlichen Realität und von ihrer subjektiven Anerkennung bei der Majorität ihr Recht und ihre Gültigkeit im ewigen Reiche der objektiven Ideen behalten. So erneuert das Büchlein die Weltanschauung des „Willens zur Ewigkeit" unter Anpassung an die gegenwärtigen Zeitverhältnisse. Aber nicht nur äußerlich neu eingekleidet, sondern auch innerlich bereichert und vertieft erscheint hier die alte Gedankenwelt. Neben das Reich der Wahrheit und der Sittlichkeit tritt jetzt gleichberechtigt das Reich der Schönheit, verkörpert in Goethes künstlerischer Selbstüberhöhung des Lebens; und im Unterschied von diesen drei sachlichen Ideenwelten wird die religiöse Geisteswelt als das reale Persönlichkeitsreich Gottes erkannt, das zwar auch unsichtbar, aber in einer ganz anderen Dimension ist. — Den Leser der Kantstudien wird besonders interessieren, daß mich über den Standpunkt des „Willens zur Ewigkeit" auch in der philosophischen Begriffsentwicklung eine dort noch ungelöste Problematik hinausgedrängt hat. In jenem Büchlein erschienen nämlich Gott und all seine „Organ- und Zellseelen" als bloß transzendentale, d. h. sinngebende, Strukturzusammenhänge in den phänomenalen Urgegebenheiten, und diese Bewußtseinseinheiten standen mir auf denselben Seinsstufen wie die entsprechenden Gegenstandseinheiten: Gottes Wesen galt mir als subjektives Gegenstück zur Objektivität der Ideenwelt, die Menschheit als Korrelat der normalen anthropologischen Anschauungswelt sowie des biologischen Gattungsziels usw. Während sich so die Realität des Geistes wie die des Körpers in ein ideelles Wesensgesetz auflöste, wurde auf der andern Seite der „Wille zur Ewigkeit" mit seinen intentionalen Akten — also nach dem vorigen etwas nur Geltendes, garnicht Seiendes — für das wahre, wirkliche Sein erklärt. Diese Unerträglichkeiten habe ich schon 1916 in meiner „neuen Monadologie" (Ergänzungsheft Nr. 39 der Kant-Studien) zu überwinden gesucht, indem ich im realen göttlichen Geistesleben und seinen Teilseelen drei (statt zwei) Höhenschichten unterschied: das subjektive Chaos des unmittelbar Erlebten, ihm gegenüber den objektiven Kosmos des Geltenden, und beide miteinander verbunden durch die Intention alles Subjektiven auf das identische Objekt (Husserls Hyle, Noëma und Noësis). Nun wird das Wesen Gottes doppelt verstanden: in der ideellen Schicht der intentionalen Gegenstände als Logos und Ethos, in der reellen Schicht der intentionalen Akte aber als Eros, d. h. als schöpferische Sehnsucht nach der Idee. Diese Gedanken sind im „unsichtbaren Königreich" zu Ende gedacht. Statt auf der Ideenwelt der phänomenologischen Wesensgesetze liegt hier der Hauptnachdruck auf der Wirklichkeit des göttlichen Eros, der wie Fichtes produktives Ich ebensowohl die vernünftige Form wie das sinnlose Material in seiner sinngebenden Tätigkeit umschließt. Die Reiche der Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit aber sind nur die „Sehnsuchts- und Schaffenswelten" oder die „geistigen Formwelten", die der Eros in unendlicher Idealisierungsarbeit aus dem sinnlichen Stoff der gegebenen Realität künstlerisch zu gestalten strebt. — Auch die transzendentale Sphäre erscheint vom Standpunkt dieses aktiven Idealismus in neuer Beleuchtung: Die transzendentale Funktion der Idee (oder der formenden Kategorie) bei der Tatsachenerkenntnis, die durch jene erst in objektiv gültiger Weise „begründet" wird, beruht in Wahrheit auf der transzendentalen Funktion des schaffenden Eros, der auf allen Gebieten, nicht nur dem intellektuellen, an der „Ueber-sich-selbst-hinaus-Entwicklung" jedes gegebenen Wirklichen zu seiner eigenen, ihm besonders aufgegebenen „individuellen Idee" arbeitet. Was Simmel das metaphysische Wesen des Lebens nennt, daß es nämlich sein immanentes Sein gerade in der Transzendenz, im Sich-selbst-Ueberschreiten, offenbart, das ist nichts anderes als die Wirksamkeit dieses transzendentalen Eros.

Stade. Dietrich Mahnke.

Kronfeld, Arthur, Dr. med. et phil. Das Wesen der psychiatrischen Erkenntnis. Berlin 1920. Verlag Julius Springer. 482 S.

Das Buch hat psychiatrische Ziele, aber einen psychologisch-theoretischen,

logischen und phänomenologischen Inhalt. Dadurch stellt es sich in die Reihe philosophischer Werke. Es gibt eine Kritik und Theorie des psychiatrischen Wissens und Wissenkönnens; und erstrebt somit eine Logik und Philosophie der psychiatrischen Forschung zu sein. Diese Philosophie des psychotischen Geschehens ist wissenschaftstheoretischer Kritizismus in Anwendung auf ein abseitigeres psychisches Erkenntnisgebiet, das bisher allzusehr den unbeglaubigten Konventionalismen der Klinik überlassen war. Sie fragt nach Art und Grund unseres Wissens vom fremden Ich, und zwar gerade sofern dieses fremde Ich „krank", d. h. in seinem Erleben und Fungieren nicht nach Analogie des Ich überhaupt erfaßbar ist. Und sie fragt weiter, welche Wege von diesem Wissen zu systematischer Wissenschaft führen.

Mit diesen Fragen sind zahlreiche Probleme von „weltanschaulicher" Tragweite verwoben, die auch in diesem Buche eine Bearbeitung erfahren mußten; nur einige von ihnen seien genannt: Bewußtsein und Unbewußtes; Erlebnis und psychische Funktion und die Stellung des Ich zu beidem; die Weisen seelischen Zusammenhängens und Auseinanderhervorgehens, und die Probleme der psychischen Kausalität; die logischen, theoretischen und metaphysischen Voraussetzungen möglicher Erkenntnis von Psychischem überhaupt; das Wesen der Individualität und ihrer Erkennbarkeit; die Probleme phänomenologischen Erfassens und psychologischer Induktion. Alle diese Fragen werden unter den speziellen Gesichtspunkten psychiatrischer Erkenntnis abgewandelt. Die Beziehung der psychologischen Einstellung zur psychophysischen und somatologischen in der Psychiatrie erfährt eine grundsätzliche Prüfung. Im Ganzen läßt sich sagen, daß für die praktische Psychiatrie hier dasjenige zu gewinnen versucht wird, was für die psychologische Forschung die Allgemeine Psychologie bedeutet. Es wird die Stellung der Psychologie als Naturwissenschaft und als Geisteswissenschaft gewürdigt, und die psychologische Wissenschaftslehre, Dynamik, Phänomenologie und induktive Theorie in die Synthese einer systematischen Einheit gebracht. Damit wird eine Ueberwindung des analytischen Chaos der modernen phänomenologischen Einstellungen durch die Geschlossenheit systematischer Theorie in die Wege geleitet.

Die Orientierungslinie für das vorliegende Werk ist der philosophische Kritizismus Kants, in den besonderen Weiterentwicklungen, welche dem großen Kantianer Jakob Friedrich Fries gerade auch in psychologischer Hinsicht zu verdanken sind. Es soll durch seine propädeutischen Elemente dazu beitragen, die jetzt immer dringlicher erhobene Forderung, die Mediziner mit dem Geiste wahrhaften philosophischen Kritizismus zu durchdringen, auf einem praktisch medizinischen Arbeitsgebiete selbst zu verwirklichen.

A. Kronfeld.

Henry, Victor, Dr. phil. „Wissenschafts- und Unterrichtslehre" (erkenntnistheoretische Untersuchung des Bildungsbegriffs). Band I der „Philosophisch-pädagogischen Bibliothek". Verlegt bei der Mundus-Verlagsanstalt G.m.b.H., Charlottenburg.

Bei der Vielgestaltigkeit und dem Reichtum des Bildungsproblems, bei den zahlreichen pädagogischen und didaktischen Fragen, die gegenwärtig den Gegenstand öffentlicher Diskussionen bilden, bedarf es für den Philosophen einer systematisch-kritischen Untersuchung, die aber gleichzeitig in der praktischen Erfahrung und Erprobung fundiert sein muß. In der Einleitung des Buches wird das ungeheure Wunder der sich ständig und stetig vollziehenden Bildung und Erziehung des Menschengeschlechtes hervorgehoben. Wie ist von dieser Kunst zu belehren und zu bilden eine Wissenschaft möglich? Was ist Prinzip aller Bildung und Belehrung? Dies Problem wird auf doppelte Weise bearbeitet. Im 1. Teil werden als Grundbegriffe der Unterrichts- und Bildungslehre die Begriffe: Bildungsstoff und Bildungsform abgeleitet. Aus den Wechselbeziehungen zwischen diesen Grundbegriffen ergeben sich Grundsätze und System. Das System wird gekennzeichnet als pädagogischer, formaler und wissenschaftlicher Idealismus. Dem entspricht die heuristische Methode. Die

Grundgedanken des ganzen Buches sind der idealistischen Philosophie verwandt, gleichsam ihrer Anwendung auf Pädagogik und Didaktik: Jede Wissenschaft ist nicht Anhäufung von Wissen, sondern Formung und Gestaltung des Geistigen. So wird sie selbst schon ihrem Wesen nach lehrbar; denn sie ist Darstellung, gleich Formung, gleich Uebermittelung, gleich Belehrung. Der wissenschaftliche Stoff bestimmt selbst die Unterrichtsform, in der er an den Schüler herangebracht werden muß. Die Auswahl des Stoffes aber wiederum rechtfertigt sich nicht aus irgendwelchen Nützlichkeitsgründen, oder empirisch-psychologisch, sondern aus seinem objektiven Bildungswert. Nicht eine Anhäufung von Kenntnissen und Fachwissen, sondern die **Heranbildung der wissenschaftlichen, philosophischen Persönlichkeit, die Erregung des philosophischen Eros, die Erziehung zur systematischen Fragestellung** um der Erkenntnis selbst willen ist Bildungsziel. Auch die übrigen Seiten der Persönlichkeit, das religiöse Gefühl, der sittliche Wille, das ästhetische Urteil werden berücksichtigt.

Für den erziehenden Künstler, für Eltern und Lehrer ist vielleicht der 2. praktische Teil noch bedeutsamer und interessanter. Hier gebe ich aus eigener Praxis eine Fülle von Beispielen. Wie sollen Kindern reisen? Wie soll der Aufsatz, wie die Privat-Lektüre gestaltet werden? Wie kann die Bruchrechnung anschaulich und doch begrifflich gelehrt werden? Wie wird Spiel und Sammeltrieb der Belehrung und Bildung fruchtbar gemacht? Was kann der Fremdsprachen-Unterricht für die sprachliche Bildung leisten? Im letzten Abschnitt des 2. Teiles wird am praktischen Beispiel und aus den allgemeinen philosophischen Prinzipien ein Bildungsplan entworfen. Aber gerade so macht der Erkenntnistheoretiker den Weg frei für den schöpferischen Künstler. Am deutschen Idealismus und an Kants Kritizismus ist diese Bildungs- und Unterrichtslehre orientiert. Aber ihre Selbsterkenntnis greift doch über Kant's Dogmatismus hinaus. Kant glaubte noch an absolut sichere, uns gegebene wissenschaftliche Erkenntnisse. Diese Untersuchung dagegen lehrt: Wir wissen, daß es eine Wissenschaft Pädagogik und Didaktik gibt und kennen ihr allgemeinstes Prinzip. Aber die einzelne Ausgestaltung ist Sache des schöpferischen Künstlers.

Dem Buch sind 3 Pläne zur Einheitsschule und ein Aufsatz über diese gegenwärtig so umstrittenen Fragen angefügt. Es handelt sich für mich darum, daß im Rahmen der Einheitsschule nicht die Erziehungs-Methode und die Erziehungs-Ideale, die unsere höhere Schule geschaffen hat, vernichtet werden. Gegenüber der berechtigten Forderung, möglichst vielen eine möglichst gute Bildung zukommen zu lassen, erhebe ich hier die Forderung, daß nicht zugunsten dieser Extensivität die Intensität der Bildung gemindert werde. Wir wollen nicht eine mechanische Gleichmacherei, sondern eine gesunde Synthese alles dessen, was die höhere Schule an wissenschaftlicher und philosophischer Vertiefung für die Erziehung und den Unterricht erarbeitet hat, mit all' dem, was die Volksschule auf dem Gebiete der praktischen Pädagogik leistet. Wie dies möglich ist, wird im Anhang des Buches und den beigefügten Plänen gezeigt.

Viktor Henry.

Lomber, Wilhelm, Wesen und Bedeutung der nationalen Einheitsschule und ihre Durchführung unter besonderer Berücksichtigung der Provinz Ostpreußen. Verlag Hartungsche Buchdruckerei, Königsberg i. Pr. 1919. 77 S. Preis 2 Mk.

Die Frage der Einheitsschule ist wohl die aktuellste Frage der Gegenwart; denn sie hat nicht allein pädagogische, sondern vor allem auch eine politische Bedeutung. Die Frage des Wiederaufbaues und der Wiedergeburt unseres Volkes an Haupt und Gliedern hängt mit der Frage der Einheitsschule so innig zusammen, daß man mit Recht sagen kann: die Frage des Wiederaufbaues ist hauptsächlich eine pädagogische Frage: ohne Einheitsschule keinen Wiederaufbau.

Kant ist einer der ersten und vornehmsten Vertreter und Vorkämpfer der Einheitsschule. Er kämpft auf dem pädagogischen Gebiet zwar vergeblich gegen die mehr als 2000jährige Lehre von den natürlichen Sklaven des Aristoteles; aber

trotzdem ist sein Kampf nicht umsonst gewesen. Heute geht seine Saat auf. Kant ist der geistige Vater der Einheitsschule unter den Philosophen.

Die obige Broschüre ist eine Aufklärungsschrift über Wesen und Aufbau der Einheitsschule und über die mit dieser zusammenhängenden Fragen. Das wahre Ziel der Einheitsschule, die proportionierliche Entwicklung aller Anlagen der gesamten Jugend, wie Kant das treffend ausdrückt, ist aber nur bei genauer Berücksichtigung der Individualität jedes Schülers zu erreichen möglich. Darum habe ich u. a. auch die Notwendigkeit und hohe Bedeutung eines Individualitäten-Buches (I-Buches) für jeden Schüler darzulegen versucht. In einem längeren Abschnitt habe ich die Bedeutung der nationalen Einheitsschule als Grundlage der Wiedergeburt unseres Volkes nachgewiesen. Außer der allgemeinen Bedeutung hat diese Broschüre für Ostpreußen auch noch eine lokale Bedeutung, da ich bei der Frage der Durchführung der Einheitsschule die besonderen Verhältnisse in der Provinz Ostpreußen berücksichtigt habe.

Königsberg i. Pr. W. Lomber.

Mitteilungen.

Hermann Siebeck †.

Von **W. Moog**-Greifswald.

Am 22. Februar 1920 starb im Alter von 77 Jahren der Gießener Philosoph Hermann Siebeck, nachdem er bis in das Jahr 1919 noch die Pflichten seiner akademischen Lehrtätigkeit erfüllt hatte. Die Kant-Studien haben im 18. Band zu seinem 70. Geburtstag sein Bild gebracht, und A. Messer hat dazu in kurzen Worten einiges über den Menschen und den Gelehrten mitgeteilt. Siebeck war keine Persönlichkeit, die durch geniale Gedanken mit fortgerissen hätte, er war ein stiller Forscher, der auf soliden Fundamenten in unermüdlicher Einzelarbeit aufzubauen suchte. Der oder jener hat ihn vielleicht sogar für einen trockenen Buchgelehrten gehalten, aber wer ein bischen wissenschaftliche Zucht auch in der Philosophie nicht scheute, spürte doch bald das warme Leben, das noch in dem Greis steckte, spürte den gesunden Wirklichkeitssinn, der sich gelegentlich auch in einem natürlichen Humor äußerte.

Geboren ist Siebeck am 28. September 1842 in Eisleben, wo er auch das Gymnasium besuchte. Im Frühjahr 1860 kam er auf die Universität Leipzig, um dort klassische Philologie und Philosophie zu studieren, im Herbst 1862 ging er nach Berlin. Eine Reihe bedeutender Philologen und Historiker nennt er als seine Lehrer (so in Leipzig Curtius, Wachsmuth u. a., in Berlin Boeckh und Mommsen), und die philologische Schulung tritt in allen seinen Werken zutage. Von Philosophen haben in Leipzig der selbständige Schüler Herbarts Moritz Wilhelm Drobisch, in Berlin der scharfsinnige Aristoteliker Ad. Trendelenburg Einfluß auf ihn ausgeübt. Nach bestandenem Staatsexamen (1864) war Siebeck zu Gera, Stargard und seit 1868 zu Halle im Lehramt tätig. An der Universität Halle habilierte er sich im Jahre 1872, nachdem er zwei Arbeiten veröffentlicht hatte: „Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant“ und „De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo“, von denen besonders die erste noch die Einwirkung seiner Lehrer Drobisch und Trendelenburg zeigt (beide vereinigt in der Schrift „Quaestiones duae de philosophia Graecorum“). In diesen Arbeiten tritt schon das Interesse für antike Philosophie und für die Geschichte der Psychologie hervor. Zwischen Aristoteles und Herbart findet Siebeck trotz der Verschiedenartigkeit ihrer psychologischen Lehren einzelne Berührungspunkte, sobald beide nämlich eine empirisch-naturwissenschaftliche Methode benutzen.

1873 gab Siebeck vier wertvolle Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie unter dem Titel „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen“ heraus. Darin erörterte er Sokrates' Verhältnis zur Sophistik,

gab dann eine gründliche Untersuchung des Begriffs der Materie bei Plato, wobei er die platonische Materie als Räumlichkeit bestimmte und sie als Prinzip der Vielheit dem Einheitsprinzip der Idee gegenüberstellte. Die dritte Abhandlung bespricht die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, und die vierte deckt wichtige Zusammenhänge der aristotelischen und der stoischen Naturphilosophie auf. Die zweite Auflage dieser „Untersuchungen" (Freiburg i. B. 1888) ist durch neue Abhandlungen erweitert, besonders durch philologische Erörterungen zur Chronologie der platonischen Dialoge, die beachtenswert sind, wenn man auch die Gründe für die angenommene Reihenfolge nicht immer als durchschlagend ansehen kann. In einem späteren Aufsatz (Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr. Bd. 107, S. 1 ff.) suchte Siebeck den allerdings nicht ganz geglückten Nachweis zu führen, daß Plato an verschiedenen Stellen seiner Altersdialoge gegen Aristoteles polemisiere.

1875 wurde Siebeck als ordentlicher Professor nach Basel berufen, 1883 von dort nach Gießen, wo er bis zu seinem Lebensende wirkte.

Die Werke, die er nach seinen ersten Arbeiten veröffentlichte, haben philosophiegeschichtlichen, psychologischen, religionsphilosophischen und ästhetischen Inhalt. Noch unter dem Einfluß Herbarts stehen die psychologisch-ästhetischen Untersuchungen in der Schrift „Das Wesen der ästhetischen Anschauung" (Berlin 1875), in der er im Gegensatz zu metaphysischer Spekulation Resultate der empirischen Psychologie für die Aesthetik nutzbar machen will, um Beiträge zu einer „Physiologie der Phantasie" zu liefern. Er stützt sich dabei ausdrücklich auf die Lehre von der Apperzeption bei Herbart und Steinthal. Im Schlußkapitel nimmt er aber auch die von Kant in der Kritik der Urteilskraft aufgestellten vier Momente des Schönen an und bringt seine eigene Auffassung, wonach die schöne Erscheinung „nichts ist als das in sinnlicher Darstellung gegebene Analogon der in sich selbst ruhenden erscheinenden Persönlichkeit, die keinen anderen Zweck hat außer demjenigen als solche *da zu sein*", mit den Kantischen Gedanken in Verbindung. So zeigt sich hier schon das Bestreben, einerseits die empirische Beziehung auf die erlebte Wirklichkeit zu wahren und andrerseits doch auch die idealistische Grundlage nicht zu vergessen. Die späteren ästhetischen Arbeiten Siebecks sind feinsinnige Betrachtungen zur Musikästhetik (Ueber musikalische Einfühlung 1906; Grundfragen zur Psychologie und Aesthetik der Tonkunst 1909).

Einen großen Teil seiner Lebensarbeit hat Siebeck der Geschichte der Psychologie gewidmet. Eine Reihe von kleineren Arbeiten über die Entwicklung der Begriffe des Bewußtseins, des Geistes und die antike Pneumalehre zeugt davon, vor allem aber seine inhaltreiche „Geschichte der Psychologie" (I 1 Die Psychologie vor Aristoteles 1880, I 2 Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino 1884). Von allen Kennern wird bedauert, daß das Werk nicht weiter geführt ist, zumal mehrere ergänzende Aufsätze über die mittelalterliche Psychologie beweisen, daß Siebeck weit tiefer, als das nichtkatholische Philosophen sonst tun, in die Philosophie des Mittelalters eingedrungen ist. So sind seine Abhandlungen über die Psychologie der Scholastik im Arch. f. Gesch. d. Phil. (Bd. I—III, 1888 ff.) und in der Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr. (Bd. 93—95, 1888 f.) sehr

schätzenswert. 1891 hat er noch in einem Programm „Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie" geliefert und 1898 einen Aufsatz über die Willenslehre bei Duns Scotus (Ztsch. Ph. u. ph. Kr. Bd. 112).

Mit starkem Interesse hat sich Siebeck der Religionsphilosophie zugewandt, und hier tritt er am ehesten in Beziehung zu Kantischen Lehren. Schon in einem Baseler Rektoratsprogramm von 1878 („Das Bewußtsein als Schranke der Naturerkenntnis"), das logisch-erkenntnistheoretisch gerichtet ist, nimmt er die Kantische Auffassung des Bewußtseins und seiner synthetischen Tätigkeit an. In einer Gießener Festrede von 1892 („Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritte der Menschheit") betrachtet er die Tendenz zum Fortschritt für den Geist nicht als „eine mit Naturwendigkeit sich vollziehende Leistung", sondern als „eine Aufgabe". 1893 erschien in der Sammlung theologischer Lehrbücher Siebecks „Lehrbuch der Religionsphilosophie". Für ihn ist Religionsphilosophie „die Anwendung der Philosophie als der Wissenschaft von dem Wesen und der Betätigung des geistigen Lebens" auf die Religion als eine „Tatsache des menschlichen Gemeinschaftslebens im Ganzen und Allgemeinen". Von dem Faktum der Religion geht er aus, fragt aber nicht zunächst nach den transzendentalen Bedingungen, sondern will die Normalität der religiösen Inhalte des Kulturlebens aufweisen durch eine Analyse des ideell-geschichtlichen Entwicklungsganges der Religion. Mag man auch die Unterscheidung der Stufen einer Naturreligion, einer Moralitätsreligion und einer Erlösungsreligion nicht ganz in der Siebeckschen Weise annehmen und vom Standpunkt neuerer religionsgeschichtlichen Forschungen (besonders über die Anfänge der Religion) Korrekturen anbringen, so sind doch die begrifflich gut formulierten Darlegungen Siebecks lehrreich. Auf den entwicklungsgeschichtlichen Teil folgt eine Betrachtung der subjektiven und objektiven Ausgestaltungen des religiösen Bewußtseins, „welche phänomenologischen Charakter besitzt, d. h. noch abgesehen von der Frage nach der Wahrheit der diesem Bewußtsein gegenständlichen Inhalte die im erfahrungsmäßigen Wesen des Geistes liegenden Faktoren und Motive aufzeigt, welche teils direkt (von innen her), teils indirekt (auf Beeinflussung von außen) als Religion erzeugend und den Stufengang derselben bedingend angesehen werden müssen." Wir finden hier also Ansätze zu einer Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, wobei das Verhältnis von Glaube und Wissen (mit Beziehung auf Kant), Religion und Moral, subjektiver Religiosität und Religion, Mythus und Lehre, Kultus und Kirche erörtert wird. Im zweiten Hauptteil seines Werks, der die Frage nach der „Wahrheit der Religion" behandelt, entwickelt Siebeck den Standpunkt des „religiösen Idealismus", für den „die Welt als Summe des Naturdaseins und des Kulturlebens" ein Ganzes ist, „das als solches selbst erst des Begreifens von einer sie überhöhenden Wirklichkeit her bedarf", so daß die Welt selbst den Standort „für den Ausblick auf ein Ueberweltliches" bildet. Erörterungen über Gottesbeweise, Unsterblichkeitsbeweise, über das Verhältnis von Kausalität und Teleologie sind im Sinne Kants gehalten. Beim Freiheitsbegriff versucht Siebeck eine Ueberwindung des Gegensatzes von Determinismus und Indeterminismus, indem er betont, daß Freiheit im vollen ethischen Sinn ein Ideal bleibe, das innerhalb des

Bezirks bloß empirischer Wirklichkeit geradezu als Illusion erscheine. Weiter ausgebildet hat er seine Freiheitslehre in einer Abhandlung „über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung“ (1911), worin die Freiheit deutlicher als Aufgabe, als Idee (im Kantischen Sinn) bezeichnet wird. Eine andere Ergänzung seines religionsphilosophischen Werks bilden drei kleine Betrachtungen „Zur Religionsphilosophie“ (1907).

Als Abschluß des Lebenswerks Siebecks können zwei schöne Monographien gelten, die er in Frommanns Klassikern der Philosophie veröffentlicht hat. Das Bändchen über „Aristoteles“ (1899, 3. Aufl. 1910) stellt kurz und scharf wichtige Probleme der aristotelischen Philosophie heraus, in die sich Siebeck mit Liebe eifrig versenkt hat. Eine umfassende Gesamtdarstellung, welche die Fülle der Einzelliteratur eingehend berücksichtigte, will das Büchlein natürlich keineswegs sein, aber es ist eine durchaus wissenschaftlich begründete Einführung in Aristoteles. Charakteristisch für Siebeck, der in seiner Religionsphilosophie einmal sagt, daß das Denken „nur in seiner Wechselwirkung mit dem Leben überhaupt sich betätigen und zu inhaltvollen Ergebnissen gelangen“ könne, ist, daß er sich neben Aristoteles auch mit Goethe gern beschäftigt hat. Sein Büchlein „Goethe als Denker“ (1902, 2. Aufl. 1905) hebt systematische Gedanken aus Goethes Weltanschauung gut hervor, ohne ihren Lebensgehalt zu zerstören.

Es ist wahrlich nichts Geringes, was Siebeck so in treuer, gewissenhafter Lebensarbeit geleistet hat; nicht nur für die Geschichte der Philosophie und der Psychologie, sondern auch für die systematische Philosophie sind seine Studien von Bedeutung. Persönlichkeiten wie Siebeck stehen nicht in der vordersten Linie, aber sie sind doch unentbehrlich für den Fortschritt der Wissenschaften.

Fritz Münch †.

Von **Eberhard Zschimmer.**

Am 17. April, gegen Morgen, verschied als spätes Opfer des Weltkrieges, langsamem Siechtum verfallen, der Jenaer Philosoph Fritz Münch. Altelsässer, wurde er am 29. Oktober 1879 als Sohn eines Landwirts in Wasselnheim geboren. Dem deutschen Volkstum galt sein Studium als Jurist und Philosoph; Deutscher wollte er sein als selbständiger Denker. Er sah den geistigen Sinn des Deutschtums in dem ethischen Grundsatz ausgeprägt, den er in seiner ersten Abhandlung in den Kant-Studien (XVI, 376) niedergeschrieben und nach dem er als Mann der Wissenschaft, als Kämpfer für das Vaterland gelebt hat: „Handle geschichtlich! D. h. handle so, daß Dein Handeln als positiver Wert in die Geschichtswissenschaft aufgenommen zu werden verdient, weil es einen Wert in der Geschichte selbst gesetzt hat, weil Du an Deiner Stelle und gemäß Deinem Sein die Ewigkeit in die Zeit verpflanzt hast.“ Philosophie der Geschichte nach der „historio-kritischen Methode“ zu erdenken und zu erleben, war sein Lebensziel und -inhalt.

Wie seltsam aber, daß die furchtbaren Strapazen des Weltkriegs, den er als Leutnant und Kompagnieführer im Westen und bis zu seiner Verwundung zuletzt in Rußland mit allen Leiden und Schrecken durchgekostet hat, an diesem Denker der Transzendentalphilosophie seelisch fast spurlos vorübergegangen sind! Seine Feldpostbriefe sprechen niemals anders von der Welt und dem Leben, als die Briefe, die er mir im tiefsten Frieden schrieb. Was ihn interessierte, war nur das eine Problem: Der Sinn aller Dinge im transzendental-logischen Verstande.

Münch war das Gegenteil eines „Erlebnismenschen"; er war durch und durch „Erkenntnismensch", in Formen denkender, in Formen handelnder, an sich und andere die Forderung unbedingter Anerkennung des „konkreten Sinns" stellender „Weiser". Ich nannte ihn, als er wußte, daß er sterben mußte, als ihn der kommende Tod bereits an das Leidensbett des Lungenkranken gefesselt hielt: „Sokrates!". Das hörte er mit sichtlicher Freude und Genugtuung, denn er wollte sokratisch leben und sterben. Und so ging er, am Abend durch Morphium in Schlaf gewiegt, in den ersten Morgenstunden aus dem Leben, ohne es selbst für diesen Tag zu ahnen. Denn ein ungeheures Programm kulturphilosophischer Arbeiten lag vor ihm auf dem Bett, als ich Münch zum letzten Mal sah, wie ich ihn täglich zu besuchen pflegte: Munter, voller Freude über die prächtigen Bücher, die er bestellt hatte — dabei zum Gerippe abgezehrt, ein Schatten. Er schien mir zuletzt nur noch Geist, substanzloser erkennender Wille zu sein, und so ging es ihm selbst, wie er mir einmal sagte: er habe „das Gefühl, als ob sein Körper völlig entschwunden sei."

Münchs Bedeutung für die Transzendentalphilosophie liegt ohne Zweifel in dem Mut, ein geschlossenes, sich mit den Vorgängern und Gegnern auseinandersetzendes, „historiokritisches" System der transzendentalen Logik als exakter Wissenschaft zu versuchen. Er hat diesen kühnen Wurf gewagt in seiner 1913 gedruckten Dissertation „Erlebnis und Geltung, eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung". Sie bildet den ersten Abschnitt des als Ergänzungsheft der Kant-Studien im gleichen Jahre erschienenen Buches unter demselben Titel, dessen zweite Auflage ihm kurz vor seinem Tode noch zugesichert wurde. (Er hat die zweite Auflage während der letzten Monate noch fast fertig gestellt.) Alle übrigen Abhandlungen dienen nur dem weiteren Ausbau dieses Gesamtsystems der auf die Tatsachen der Kulturgeschichte — der historischen Verwirklichung der Ideen — bezogenen, in den Prinzipien transzendentaler Erkenntnis wurzelnden „Untersuchung" über das Verhältnis von Erlebnis und Geltung, oder mit einem Worte: Sie legen auseinander den „konkreten Sinn", die „konkrete Vernunft" in der „vorwissenschaftlich" gegebenen Welt des unmittelbar Erlebten, von den einzelnen Fachwissenschaften noch nicht aus der Idee begriffenen Tatsächlichen der Geschichte. Von hervorragendem Werte dürfte in dieser Beziehung seine letzte größere Abhandlung in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus (I, 95) sein: „Die wissenschaftliche Rechtsphilosophie der Gegenwart in Deutschland (nach ihren allgemein-philosophischen Grundlagen)." Er verfaßte diese tiefgründige Schrift während seiner Bürotätigkeit als Verwundeter beim Generalkommando in Hannover in freien Stunden. Sie schließt mit

den für sein Denken bezeichnenden Worten: „Die Wirklichkeit der lebendigen Geschichte ist immer nur die Entfaltung des „Reiches des Sohnes“ und nie schon die Vollendung des „Reiches des Vaters“; und es ist gut so: denn so ist dafür gesorgt, daß es immer etwas zu tun gibt in der Welt“. Er bekennt sich damit, was er auch oft selbst gesagt hat, als Nachfolger Fichtes, mit dem er auch das Bekenntnis zur christlichen Kirche teilt.

Mit Fritz Münch ist ein Denker von uns gegangen, im blühenden Mannesalter dahingerafft — einer der stärksten und hoffnungsreichsten Köpfe unter den jungdeutschen Philosophenschulen Kantischer Abkunft. Möge die Nachwelt das Bruchstück seines Lebenswerks für ein Ganzes nehmen; er hätte es gewiß, wie kaum ein anderer, zu Stande gebracht!

Berichte über die gegen Kants Bücher geübte Zensur.

Mitgeteilt von Rechtsanwalt Dr. **Otto Kahn**-München.

Im „Der Neue Teutsche Merkur“ vom Jahre 1797, herausgegeben von C. M. Wieland, Erster Band, Weimar 1797, S. 396 findet sich folgende Anekdote:

Verschiedenes Schicksal der Kantischen Schriften.

Hr. Uhden schreibt aus Rom unter dem 8ten Febr. 1797 folgendes an einen seiner Freunde: „Gestern sah ich auf dem Tisch eines Kardinals die Kritik der reinen Vernunft in der lateinischen Uebersetzung, die wahrlich zur rechten Stunde in dieser Zeit der dringendsten Noth angekommen seyn möchte. Der Kardinal versicherte mich, daß er auch schon befohlen hätte, das Buch einzubinden. Sehen Sie das glorreiche Schicksal unserer Produkte in der ewigen Roma! Sie füllen wenigstens Lücken in den Schränken der Eminenzen. — „Ein Reisender, der von Halberstadt über Eisleben kam, erzählte vor einigen Tagen folgendes: „In Eisleben wollte ich mir schnell ein Buch heften lassen und ließ daher bey einem Buchbinder, der in der Nähe des Gasthofes wohnte, fragen: ob er mir, während die Post mich einige Stunden zu verweilen nöthigte, in aller Eil etwas broschieren könnte? Ja, wurde mir zur Antwort, nur dürfe es nichts von Kant seyn. Die Antwort dieses antikantischen Buchbinders frappierte mich. Ich fragte weiter, und erfuhr zu meinem Erstaunen, daß von Seiten des Konsistoriums dem Buchbinder auf dem Rathhause bey 10 Thaler Strafe aufgegeben worden, kein Buch über Kantische Filosofie fortan einzubinden!“

Kant und die Frage der Einheitsschule.

(Kantgedächtnisfeier an der Albertina zu Königsberg i. Pr.)

Anläßlich des Todestages J. Kants fand am 12. Februar d. J. im Auditorium maximum der Albertus-Universität vor Studierenden und Gästen eine schlichte Gedächtnisfeier statt. Die Festrede hielt Studiosus W. Lomber aus Königsberg, dessen wissenschaftliche Arbeit den ersten Preis aus der Richard Schreiberschen Stiftung erhalten hatte.

Im Anschluß an den Satz Kants: „Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts angemessen erzogen werden“ versuchte Lomber die Frage zu beantworten: Welche Anforderungen stellt Kant an ein gutes Schulwesen, und welche Schulform ist somit als die beste zu betrachten — und kam zu dem Ergebnis, daß schon Kant ein eifriger Vertreter und Förderer des Einheitsschulgedankens war und die Einheitsschule als die beste, dem menschlichen Geschlecht angemessene, Schulform erklärt hat. Allerdings geht Kant über die von den Pädagogen und vielen ernsten Politikern geforderte „nationale“ Einheitsschule hinaus, indem er, nicht nur seiner Zeit, sondern auch noch unserer Zeit weit vorauseilend, den „kosmopolitischen“ Charakter der Einheitsschule als letztes zu erstrebendes Ideal betont.

Im einzelnen bezeichnete Lomber die Forderung Kants: die proportionierliche Entwicklung aller Anlagen und Fähigkeiten der gesamten Jugend geradezu als das Motto der Einheitsschule, obgleich Kant der Name „Einheitsschule“ selbst unbekannt war. Auch bezüglich der Durchführung der Einheitsschule macht Kant bestimmte und praktische Vorschläge, indem er beispielsweise fordert, vor der allgemeinen Durchführung dieser Reform zunächst „Experimentalschulen“ in einem abgeschlossenen Bezirk einzurichten, — dafür würde jetzt nach dem uns von den Feinden aufgezwungenen Friedensschluß die „Insel“ Ostpreußen in Frage kommen — um die Vor- und Nachteile der Reform, die sich bei der theoretischen Behandlung einer solchen Frage nicht alle übersehen lassen, aus eigener Anschauung kennen zu lernen und die Ergebnisse bei der allgemeinen Durchführung alsdann entsprechend berücksichtigen zu können. Hinsichtlich der inneren Einrichtung der Schule fordert Kant die Beachtung des Urteils der „aufgeklärtesten Kenner“ und lehnt es ab, die Sorge für die Schule ausschließlich den Eltern oder Fürsten zu überlassen. Damit die im Interesse der Allgemeinheit liegende notwendige Einheitlichkeit der Erziehung der gesamten Jugend gewährleistet werde, fordert Kant, das ganze Erziehungswesen eines Staates nach einem überlegten Plan einheitlich einzurichten und zu beaufsichtigen (Staatsschule).

So hat Kant bereits vor mehr als hundert Jahren sehr beachtenswerte Forderungen für die allgemeine Schulreform aufgestellt, deren Verwirklichung aber erst in der gegenwärtigen Zeit begonnen hat. Jedoch seien wir Deutschen infolge unserer geographischen Lage und der politischen Verhältnisse der Gegenwart gezwungen, im Interesse unseres Vaterlandes für absehbare Zeit statt des „kosmopolitischen“ den „nationalen“ Charakter der Einheitsschule zu betonen, während die „kosmopolitische“ Einheitsschule das Ideal einer nach menschlichem Ermessen fernen Zukunft bleiben muß. Rückschauend, schloß L., müssen wir mit Jean Paul auch in dieser Beziehung bekennen: „Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“

Die Philosophie in der Volkshochschule.

Von Dr. **Kurt Sternberg.**

Es ist bekannt, daß bei uns in letzter Zeit das Volksbildungs-, speziell das Volkshochschulwesen einen ungeahnten Aufschwung genommen hat. Ueber Motive und Recht dieser wahrhaft grandiosen Bewegung zu sprechen oder gar zu streiten, ist hier nicht der geeignete Ort. Stellt man sich in punkto Volkshochschule auf den Boden der Tatsachen, so ergibt sich für den Philosophen die unumgängliche Forderung, das Verhältnis von Philosophie und Volkshochschule zu klären, d. h. einerseits sich der Bedeutung bewußt zu werden, welche die Philosophie in der und für die Volkshochschule hat, andererseits den Weg zu suchen, auf welchem diese Bedeutung erreicht und gesichert werden kann.

I. Aufgabe und Ziel.

Diese Forderung ist um so weniger zu umgehen, als die Philosophie sich in den Lehrplänen unserer Volkshochschulen in steigendem Maße durchsetzt, ja, allmählich in ihr Zentrum zu rücken scheint. Das erklärt sich gewiß psychologisch aus der Sehnsucht breitester Bevölkerungsschichten nach der Philosophie; es ist aber auch sachlich insofern gerechtfertigt, als alle Wissenschaften nicht bloß in der Vergangenheit aus dem mütterlichen Schoß der Philosophie hervorgegangen sind, sondern in ihr noch heute ihre systematische Einheit finden und auch allezeit finden werden. Allein die Philosophie hat sich niemals darauf beschränkt, Wissenschaft zu sein, auch nicht im Kritizismus. Man kennt die Kantische Unterscheidung zwischen der Philosophie als Schul- und Weltbegriff, die in unseren Tagen vornehmlich von Alois Riehl erneuert worden ist. Die Philosophie ist stets zugleich auch Weltanschauung, und gerade hieraus resultiert denn wohl auch überwiegend jenes gegenwärtig so allgemeine Interesse für sie. Wie die Philosophie als Wissenschaft und die Philosophie als Weltanschauung innerlich zusammenhängen, das ist ein unendlich schwieriges Problem, welches hier weder erörtert werden kann noch erörtert zu werden braucht. Jedenfalls bestimmt die dem Philosophiebegriff immanente Doppelheit die grundlegende Aufgabe, welche die Philosophie an der Volkshochschule ganz ebenso zu erfüllen hat wie überall und immer; dem Volke muß die Philosophie sowohl von ihrer wissenschaftlichen wie auch von ihrer weltanschaulichen Seite vorgestellt werden. Erwägt man nun, daß die Philosophie als Wissenschaft nichts anderes als allgemeine Theorie der Wissenschaften — im weitesten Sinne des Worts, also auch der Wissenschaften von der Moral, Religion usw. — ist und sein kann, so ergibt sich als erste These:

Die Philosophie soll dem Volk einerseits den Charakter des — in der umfassendsten Bedeutung verstandenen — wissenschaftlichen Denkens begreiflich machen und ihm andererseits den Weg zum Gewinn einer einheitlichen Welt- und Lebensauffassung weisen.

Nun verfolgt die Philosophie — gemäß ihrem eigentümlichen Begriff — zwar stets dieses Ziel; man sieht aber unschwer, daß ihr von dem weltanschaulichen Momente her noch eine ganz besondere Aufgabe in bezug auf

die Volkshochschule erwächst. Die Menschen werden bekanntlich großenteils durch die Bande des Materialismus gefesselt. Es handelt sich hierbei nicht um ihn als ein methodisches Prinzip der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, sondern um den dogmatischen Materialismus. Dieser ist aber die ödeste und geistloseste aller Weltanschauungen; er ist die so recht eigentlich unphilosophische Weltanschauung. Da es nun überhaupt die Obliegenheit der Philosophie ist, die Menschen von ihrem Materialismus abzubringen, so wird die Volkshochschule, indem sie der Philosophie genügenden Spielraum gewährt, wesentlich dazu beitragen können. Dies soll und darf ganz gewiß nicht dadurch geschehen, daß man den Hörern der Volkshochschule mehr oder weniger künstlich eine andere Weltauffassung aufzuoktroyieren sucht; man muß sie nur zur Kritik am Materialismus erziehen, die dann freilich schon seine Ueberwindung bedeutet. Auf diese Weise sind wir zu der zweiten These gelangt:

Die Philosophie soll dem Volk zur Kritik und damit zur Ueberwindung des Materialismus verhelfen.

Die Abkehr vom Materialismus wird die Menschen, die sich seit der Zeit der Renaissance und Reformation dem Einfluß äußerer Bindungen immer mehr entzogen haben, nun auch von einer inneren Geistesfessel befreien, die sie unter Umständen noch mehr drücken könnte als manche äußere. Schon Francis Bacon verlangte die intellektuelle Reinigung von den mannigfachen „Idolen". Wenn die Volkshochschulen dem Volk die Wissenschaft zu bringen trachten, so wollen sie ihm — wenn sie ihre Aufgabe recht verstehen — nicht totes Wissen vermitteln, sondern die lebendige Kraft der wissenschaftlichen Gesinnung, die — von äußeren Autoritäten und inneren Vorurteilen in gleicher Weise unabhängige — Freiheit des wissenschaftlichen Denkens. Diese Freiheit tritt aber nirgends mehr hervor als in der Philosophie, zumal da diese als allgemeine Wissenschaftslehre das Prinzip, d. h. eben die Freiheit aller wissenschaftlichen Geisteshaltung aufzudecken hat. Wir dürfen somit als dritte These aufstellen:

Die Philosophie soll das Volk zur geistigen Freiheit führen.

Nun haben uns Kant und seine idealistischen Nachfolger gezeigt, daß wahre Freiheit auch eine Art der Gesetzlichkeit ist, nämlich Selbstgesetzgebung der Vernunft. Die Menschen sind aber nur zu bereit, Freiheit mit Zügellosigkeit und Willkür zu verwechseln. Vor dieser Verwechselung kann und soll die streng ihren eigenen Gesetzen folgende Wissenschaft bewahren, vor allem aber die Philosophie als allgemeine Wissenschaftstheorie, indem sie zeigt, daß das wissenschaftliche Denken sich freilich von allen äußeren Hemmungen frei gemacht hat, aber nicht minder danach strebt, sich durch eine eiserne Vernunftdisziplin auch von allen innerlichen Vorurteilen frei zu machen. Darum lautet die vierte These:

Die Philosophie soll das Volk zur Autonomie der Vernunft erziehen.

II. Mittel und Methode.

Wenn die Philosophie dadurch zur vernünftigen Selbstbestimmung zu führen sucht, daß sie den Geist der Wissenschaft erfassen lehrt, so setzt

sie mindestens einige Beschäftigung mit der Wissenschaft voraus. Behandelt man die Philosophie mit Leuten, denen jegliche Vertrautheit mit irgendwelchen Wissenschaften fehlt, so wird man jedenfalls dem wissenschaftlichen Moment an der Philosophie nicht gerecht werden können, übrigens — in Anbetracht der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Weltanschauung — nicht einmal dem weltanschaulichen. Mit welcher Wissenschaft derjenige, welcher sich der Philosophie befleißigen will, sich befaßt hat resp. befaßt, das ist — rein theoretisch und prinzipiell betrachtet — gleichgültig; denn sämtliche Wissenschaften münden in die Philosophie. Unter allen Umständen wird aber die Leitung einer Volkshochschule bei den Ratschlägen, die sie den Teilnehmern an ihren Kursen gibt, an der fünften These festzuhalten haben:

Die Unterweisung in der Philosophie kann nur dann fruchtbar sein, wenn der zu Unterweisende in eine oder mehrere andere Wissenschaften wenigstens bis zu einem gewissen Grade vorher eingedrungen ist resp. gleichzeitig einzudringen strebt.

Was nun die philosophische Unterweisung selbst betrifft, so darf sie das Volk nicht mit unnötigem geschichtlichen Ballast beschweren; sie hat vielmehr in systematischer Weise die Probleme selbst zu entwickeln. Dies gilt zwar für den Volkshochschulunterricht in allen Wissenschaften; aber auf anderen Gebieten ist eine Trennung zwischen Historischem und Systematischem leichter durchzuführen als in der Philosophie, in der es sich am klarsten zeigt, wie eng das Historische und das Systematische zusammenhängen. Von einer strengen Scheidung kann in der Philosophie jedenfalls nicht die Rede sein, und darum wird man den Weg, der über die Geschichte der Philosophie führt, nicht ohne weiteres aus dem Volkshochschulbetrieb verbannen dürfen. Es wird nur darauf ankommen, in welchem Geiste man den Weg über das Geschichtliche betritt, ob man an diesem auch überall und immer die prinzipiellen Gesichtspunkte hervorzukehren weiß. Einzig in einem solchen Sinne ist also die sechste These zu verstehen:

Die Unterweisung in der Philosophie kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie nicht bloß historisch, sondern systematisch orientiert ist.

Das Systematische ist das Formale, und eine systematisch gerichtete ist somit eine formal gerichtete Bildung. Das darf nicht in der Weise aufgefaßt werden, als solle jedwede Rücksicht auf das Inhaltliche aufgegeben werden; der Bildungsform ist natürlich die Beziehung auf den Bildungsinhalt stets immanent. Formal soll die Bildung nur insofern sein, als sie die Inhalte nicht in ihrer zeitlichen Zufälligkeit und Relativität nimmt, sondern an ihnen das Typische und Allgemeingültige, also am Zeitlichen das Ewige, am Relativen das Absolute entwickelt. Mehr noch als für die Bildung in anderen Wissenschaften gilt das für die in der Philosophie, weil diese selbst eine formale Wissenschaft ist. Wir kommen damit zu der siebenten These, über deren wirkliche, nicht etwa in einem öden, inhaltsleeren Formalismus wurzelnde Bedeutung auf Grund der vorangegangenen Ausführungen hoffentlich kein Zweifel besteht. Sie lautet:

Die Unterweisung in der Philosophie kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie keine bloß inhaltliche, sondern eine formale ist.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen mag noch bemerkt werden, daß die philosophische Unterweisung im Volkshochschulunterricht, soll sie nicht auf halbem Wege stehen bleiben, der Ergänzung durch Schriften bedarf. Hier liegt nun aber die bekannte ungeheure Schwierigkeit vor, daß die in wissenschaftlicher Hinsicht einwandfreien Werke für die Kreise, um welche es sich in der Volkshochschule handelt, wohl durchweg viel zu schwer geschrieben sind, während umgekehrt die leicht verständlichen Bücher meistens den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Eine geeignete Literatur muß also allererst geschaffen werden. Man wird das naturgemäß am besten in die Hände der Volkshochschuldozenten legen, und die Volkshochschulen selbst werden für die organische Entwicklung eines Schrifttums, wie sie es brauchen, Sorge zu tragen haben. Manche Volkshochschulen haben damit auch bereits begonnen und sind so sicherlich auf dem richtigen Wege, obschon man jedenfalls ihren bisherigen philosophischen Veröffentlichungen leider nicht durchweg nachsagen kann, daß sie den an sie zu stellenden Forderungen gerecht geworden sind. Man sollte gerade hier trotz der Dringlichkeit der Aufgabe nichts übereilen!

Hegel-Preisaufgabe der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Im Hinblick auf den 150. Geburtstag Hegels am 27. August 1920 setzt die Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung auf Anregung eines Freundes der Stiftung einen Preis von 3000 Mark für eine kritische Gesamtdarstellung der Philosophie Hegels aus. Die Darstellung soll sich nicht damit begnügen, den Inhalt und die Ergebnisse der Hegelschen Lehre wiederzugeben, sondern sie soll versuchen, die letzten geistigen Motive, aus denen das System erwachsen ist, aufzudecken und ihre Bedeutung für den Aufbau des Ganzen der Hegelschen Gedankenwelt klarzustellen. Besonders soll der Anteil, den die verschiedenen großen Problemkreise, die sich in Hegels Lehre durchdringen — Logik und Phänomenologie, Geschichts- und Staatsphilosophie, Aesthetik und Religionsphilosophie —, an der Fassung des Grundgedankens haben, im einzelnen verfolgt und aufgewiesen werden. Die Darstellung soll überall aus den Quellen selbst geschöpft sein und für die Entwicklung der Hegelschen Lehre gegebenenfalls auch den handschriftlichen Nachlaß heranziehen; andererseits soll sie sich jedoch den Quellen gegenüber die kritische Freiheit des Urteils wahren und auch in ihrer Form nicht einseitig auf die Hegelsche Begriffssprache und Terminologie eingestellt sein, sondern nach Selbständigkeit auch im Ausdruck der Hegelschen Gedanken streben. Eine anschauliche, klare, von Fremdwörtern und philosophischen Schulausdrücken

möglichst freie Sprache wird dringend gewünscht, doch soll die wissenschaftliche Form der Darstellung dadurch nicht beeinträchtigt werden. Eine Darstellung der Bestrebungen, die seit etwa 1900 zur Erneuerung der Hegelschen Philosophie unternommen worden sind, wäre erwünscht, wird aber nicht gefordert.

Die Preisarbeiten sind bis zum 1. Oktober 1922 an die Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung in Hamburg, Universitätsgebäude, einzusenden. Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen; Name und Adresse des Verfassers sind in einem geschlossenen Briefumschlag beizufügen, der das gleiche Kennwort als Aufschrift enthält. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache verfaßt und deutlich geschrieben sein. Als Preisrichter werden tätig sein:

1) Professor Ernst Cassirer in Hamburg,
2) Pastor Georg Lasson in Berlin,
3) Professor Emil Wolff in Hamburg.

Die Verkündung der Preiserteilung findet am 1. Oktober 1923 statt. Die Preisrichter behalten sich vor, den Gesamtpreis von 3000 Mk. entweder ungeteilt zu vergeben oder ihn unter die zwei besten Arbeiten zu teilen. Nichtgekrönte Arbeiten werden seitens der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung demjenigen zurückgegeben, der sich durch Angabe des Kennwortes als Verfasser ausweist; Arbeiten, die nicht im Verlauf eines Jahres, also bis zum 1. Oktober 1924, zurückgefordert sind, werden nebst dem zugehörigen uneröffneten Briefumschlag vernichtet.

Hamburg, im August 1920.

Kant-Gesellschaft.

Walter Simon †.

Von Dr. med. h. c. Gottfried Meyer, Vorstand der Kant-Gesellschaft, Kurator der Universität Halle.

Auch die Kant-Gesellschaft hat aus ihren Reihen während des Krieges und der darauf folgenden Jahre wertvolle Mitglieder durch den Tod verloren. Unter ihnen ragt hervor das Ehrenmitglied:

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Walter Simon
in Königsberg.

Mit ihm ist am 1. April 1920 eine eigenartige, bedeutsame Persönlichkeit von uns geschieden.

Er war ein edler Menschenfreund, namentlich ein warmer Freund der heranwachsenden Jugend, ein Mann von umfassender Bildung und feinem wissenschaftlichen Verständnis. Von vorbildlicher Heimatsliebe beseelt, galt sein Hauptinteresse seiner ostpreußischen Provinz, vor allem seiner Vaterstadt Königsberg und demjenigen, was mit dieser zusammenhing. Es ist nicht meine Aufgabe, die großen bleibenden Verdienste zu würdigen, die er sich auf sozialem Gebiet u. a. durch Stiftung des großen, der Jugend gewidmeten Walter Simon-Platzes vor den Toren der Stadt und durch sonstige gemeinnützige Förderungen erworben hat. Sie haben ihm mit Recht ungewöhnliche äußere Ehrungen eingetragen. Ich habe hier vornehmlich seiner Förderung der Kant-Forschung und seiner nahen Stellung zur Kant-Gesellschaft zu gedenken. Auch dieses sein Kant-Interesse beruhte zunächst auf der heimatlichen Zugehörigkeit des großen Philosophen zu Königsberg. Aber zu dem stolzen Gefühl hierüber kamen bei Walter Simon auch seine starken philosophischen Neigungen.

So hat er nicht nur das zweite Kant-Bildnis von Becker durch rechtzeitigen Ankauf gerettet, ferner das dem Königsberger Museum geschenkte, kulturhistorisch und künstlerisch wertvolle Bild: „Kant und seine Tischgenossen“ von Dörstling malen lassen, sowie die Herausgabe eines Werkes: „Kant im Bilde“ durch Stiftung einer namhaften Summe angeregt, sondern er hat auch die wissenschaftliche Kant-Forschung in großzügigster, verständnisvollster Weise zu fördern und befruchten verstanden. Nachdem er bereits 1900—1903 die damals notleidenden „Kant-Studien“ durch große Geldbeihilfen vorm Eingehen bewahrt hatte, wurde er 1904 bei der Gründung der Kant-Gesellschaft und Kant-Stiftung einer ihrer hochherzigsten Gönner und blieb es bis zu seinem Tode. Die Preisaufgabe vom Jahre 1905:

Walter Simon

H. Noack, Photograph. Berlin, U. d. Linden 54/55

„Geschichte der Theodicee im 18. Jahrhundert bis auf Kant", die sich wissenschaftlich und literarisch als eine der fruchtbarsten von allen im Laufe von 10 Jahren gestellten Preisaufgaben der Kant-Gesellschaft erwiesen hat, ist von ihm selbst gestellt und mit Preisen ausgestattet worden, denen er später weitere Mittel für ergänzende Preisarbeiten und deren Drucklegung beifügte.

Auch sonst hatte er eigene, weitschauende, wertvolle Pläne, die er mit Liebe und Tatkraft verfolgte, z. B. die Herausgabe der Autobiographien aller Zeiten und Völker, welche gesammelt, gesichtet und kritisch beleuchtet werden sollten, eine Idee, die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin durch Ausschreibung einer Preisaufgabe übernommen wurde, für die von Walter Simon die Mittel gestiftet wurden. Sie hat wertvolle Arbeiten u. a. von Misch (Göttingen) und Kurt Jahn (Halle) gezeitigt.

Eine andere Lieblingsidee von Walter Simon war die sog. Linkskultur d. h. die ebenbürtige Ausbildung der Fertigkeit der linken Hand.

Das Gesagte wird genügen, um das Bild eines Mannes in Ihrer Erinnerung zu befestigen, dessen Name, wie in seiner ostpreußischen Heimat, so auch von der Kant-Gesellschaft allzeit mit warmem Dank genannt werden wird.

Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft Stuttgart.

(Gründung.)

Die Einrichtung neuer Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft schreitet rüstig weiter. Jetzt hat sich auch in Stuttgart eine Ortsgruppe gebildet, die alle unsere Mitglieder in Württemberg umfassen soll. Am 13. Oktober hielt Prof. Dr. Liebert den Eröffnungsvortrag über das Thema: „Die Philosophie im Geistesleben der Gegenwart".

Der Vorstand besteht vorläufig aus den Herren: Dr. Felix Boenheim, Stuttgart, Eduard Pfeifferstr. 31 und Dr. Filser, Stuttgart, Kernerstr. 2.

Wir bitten unsere Württemberger Mitglieder und weitere Interessenten, sich an Herrn Dr. Filser wenden zu wollen, der ihnen gern Auskunft über alle Veranstaltungen der neuen Ortsgruppe erteilen wird.

Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft Kiel.

Geschäftsbericht, erstattet vom Schriftführer in der Vorstandssitzung am Donnerstag, den 15. Juli 1920.

Nachdem Professor Scholz im Herbst vorigen Jahres angeregt hatte, die philosophisch interessierten Kreise Kiels zu sammeln und dazu die Gründung einer Ortsgruppe Kiel der Kant-Gesellschaft als geeignete Form ins Auge gefaßt hatte, wurde im Dezember 1919 ein Rundschreiben versandt, dessen erster Absatz wie folgt, lautete:

Es besteht die Absicht, durch Gründung einer Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessens Kiels

zu schaffen. Der Name Kants bedeutet die Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art, ohne Verpflichtung auf ein bestimmtes philosophisches Bekenntnis. Vertreter der verschiedensten philosophischen Anschauungen sollen zu Worte kommen und in Vorträgen und Diskussionsabenden sich zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Zu diesem Zweck gedenkt die Leitung der Ortsgruppe in den sieben akademischen Hauptmonaten allgemein zugängliche Vorträge über alle Haupt- und Grenzgebiete der Philosophie mit anschließender Diskussion zu veranstalten.

Dieses Rundschreiben wurde Ende Dezember an ungefähr 1000 ausgewählte Anschriften im Bereich der Stadt Kiel direkt durch die Post versandt und zwar in erster Linie an alle Dozenten der Universität, an die Regierungs- und Justizbeamten, die Rechtsanwälte, Aerzte, Oberlehrer und Lehrer. Außerdem wurde durch Aushang von Plakaten und Anzeigen in der Tagespresse, sowie durch persönliche Werbung auf die geplante Gründung der Ortsgruppe hingewiesen. Das Ergebnis dieser Bemühungen durfte als recht erfreulich bezeichnet werden, der starke Besuch der Eröffnungssitzung und Gründungsversammlung am 19. Januar d. Js. bewies, daß das Streben nach einer philosophisch vertieften Weltanschauung in den weitesten Kreisen rege sei und daß die Gründung einer Kieler Ortsgruppe einem tiefempfundenen Bedürfnis entspreche. In den einleitenden Worten wies Herr Professor Scholz auf die Aufgaben und Ziele der Gesellschaft hin und gab seiner Freude über den zahlreichen Besuch Ausdruck, der die Versammlung nötigte, aus dem Auditorium maximum nach der Aula der Universität überzusiedeln, in welcher mit Ausnahme des zweiten Vortrages auch alle anderen Veranstaltungen der Ortsgruppe stattfinden konnten. Herr Professor Scholz behandelte in seinem Vortrage die Frage: „Was ist philosophisches Denken?“ Am 24. Februar sprach Herr Dr. Drahn über die „Philosophie als Wissenschaftslehre“. Nach Beendigung der Universitätsferien hielt Herr Professor Scholz am 12. Mai einen Vortrag über den „Untergang des Abendlandes“. Da sich an diesem Abend infolge vorgerückter Zeit eine Aussprache nicht mehr ermöglichen ließ, das Bedürfnis nach einer solchen aber sehr rege war, fand am 20. Mai ein Diskussionsabend über das gleiche Thema statt, der ebenfalls sehr gut besucht war. Am 10. Juni sprach Herr Professor Töplitz über die „Axiome der Mathematik“ und am Montag dieser Woche, am 12. Juli, Herr Geheimrat Martius über das Thema: „Ueber die Zeit“.

All diese sechs Veranstaltungen erfreuten sich eines zahlreichen Besuches und legten Zeugnis davon ab, daß sich unsere Ortsgruppe in der kurzen Zeit ihres Bestehens eine große Anzahl von Freunden erworben hat, was auch aus der regen Teilnahme an den einzelnen Diskussionen zu entnehmen war.

Durch Versendung von Prospekten durch die Geschäftsstelle und durch Hinweis in den Versammlungen durch den Vorsitzenden wurden die Ortsgruppenmitglieder wiederholt auf die großen Vergünstigungen hingewiesen, die ihnen durch den Beitritt zur Kant-Gesellschaft selbst erwachsen. Die Zahl der Mitglieder der Haupt-Gesellschaft belief sich Anfang des Jahres vor Begründung der Ortsgruppe auf 10, sie stieg auf 37, weitere Anmeldungen sind inzwischen teils erfolgt, teils in Aussicht gestellt. Die Mit-

gliederzahl der Ortsgruppe beträgt zur Zeit 138, nach dem letzten Vortrag am verflossenen Montag haben weitere 10 Damen und Herren ihren Beitritt zur Ortsgruppe erklärt.

Bevor ich zur Berichterstattung über unsere Finanzen übergehe, gestatten Sie mir noch einige Worte über unsere Werbetätigkeit. Da sich die Geschäftsstelle bemüht, so sparsam und rationell zu wirtschaften, wie nur irgend möglich, ist die Finanzlage der Ortsgruppe nicht unerfreulich. Die Ankündigung und Bekanntgabe der einzelnen Veranstaltungen und Vorträge ist in dreifacher Weise erfolgt. Es werden zum ersten sämtliche Mitglieder und Freunde der Ortsgruppe und der Hauptgesellschaft durch direkte Postkarten eingeladen, zu jeder Veranstaltung werden also etwa 500 Einladungen versandt. Zweitens werden Plakate gedruckt und diese in der Geschäftsstelle, den Universitätsinstituten und an anderen in die Augen fallenden Plätzen der Stadt zum Aushang gebracht. Ferner wird vor jedem Vortragsabend in der Kieler Zeitung und in den Kieler Neuesten Nachrichten kurz darauf hingewiesen und meist auch eine kleine Anzeige aufgegeben. Eine ausgedehnte Zeitungspropaganda verbietet sich infolge der fantastischen Anzeigenpreise von selbst, immerhin glaube ich annehmen zu dürfen, daß durch die dreifache Form der Bekanntmachung alle interessierten Kreise erreicht worden sind und erreicht werden.

Wie ich bereits vorhin erwähnte, ist die Finanzlage der Ortsgruppe erfreulich. Der Jahresbeitrag beträgt für Mitglieder der Ortsgruppe 7,50 Mk., wofür diesen der freie Eintritt zu allen Veranstaltungen zusteht. In Anbetracht der Geldentwertung ist es beabsichtigt, den Jahresbeitrag von 1921 an auf 10 Mk. zu erhöhen. Die Mitglieder der Hauptgesellschaft brauchen bekanntlich keinen Ortsgruppenbeitrag zu entrichten und genießen freien Eintritt zu allen Vorträgen. Die Gründung unserer Ortgruppe wurde uns ermöglicht durch eine Zuwendung der Zentralkasse der Kant-Gesellschaft im Betrage von 300 Mk. und durch eine Stiftung des Herrn Geheimrat Martius (Kiel) im Betrage von 200 Mk. An Mitgliedsbeiträgen und Eintrittsgeldern gingen bis zum 10. Juli ein 3633,50 Mk., welchem Betrag die Summe von 1520,34 Mk. Ausgaben gegenüberstehen.

Diese setzen sich wie folgt zusammen:

Abgaben für Benutzung der Aula	231,95	Mk
Kosten für Reinigung der Aula	102,40	„
Kasse und Bedienung, Türsteher	99,—	„
Anzeigen in den Kieler Zeitungen	468,89	„
Druck der Plakate	222,50	„
Drucksachen (Rundschreiben, Einladungskarten) .	203,50	„
Portounkosten für die Einladungen	129,10	„
Umsatzsteuer für den 3., 4. und 5. Vortrag . .	44,60	„
Kleine Ausgaben und Auslagen	18,40	„
Summa der Ausgaben	1520,34	Mk.

Das Vermögen der Ortsgruppe Kiel beträgt somit am 10. Juli 2617,37 Mk., wovon 2600 Mk. zuzüglich 3,21 Mk. Zinsen auf der Kieler Spar- und Leihkasse angelegt sind.

Der Vorstand der Ortsgruppe besteht nach den in der Versammlung vom 12. Mai stattgefundenen Wahlen aus den Herren: Professor Scholz, Vorsitzender, Geheimrat Professor Dr. Martius, Geheimrat Professor Dr. Jores, Professor Dr. D. Mandel, Professor Dr. Jellinek, Studienrat Dr. Franz, Dr. Drahn und dem Schriftführer.

Ich schließe meinen Geschäftsbericht mit dem Wunsche, daß die erfreuliche aufsteigende Entwicklung der Kieler Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft auch in Zukunft anhalten möge und daß es ihr gelingen möge, immer mehr das zu werden, was sie sich in ihrem ersten Rundschreiben zum Ziel gesetzt hat, „ein Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Kiels", mit dem „Namen Kants als der Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art".

Edmund Haupt, Schriftführer.

Hans Vaihingers Kant-Kommentar.

(Vergriffen.)

Wie uns von der „Union Deutsche Verlagsgesellschaft" in Stuttgart mitgeteilt wird, ist der Vorrat an Exemplaren des Kant-Kommentars von Professor Dr. Hans Vaihinger nunmehr ausverkauft.

Eine Neuauflage des Werkes wird in absehbarer Zeit der bestehenden Teuerungsverhältnisse wegen nicht hergestellt werden können.

Damit entfällt unser Hinweis auf die Vergünstigung für die Mitglieder der Kant-Gesellschaft beim Kauf jenes Kommentars, wie wir ihn in unserem Tätigkeitsbericht 1919/20 gegeben haben (vgl. Kant-Studien, Band XXV, Heft 1, Seite 104).

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1920.

Ergänzungsliste 2: Juni—September 1920.

A.

Anna Ahlers, Hemelingen bei Bremen, Böse Str.
Ernst Albers-Schöneberg, Altona, Othmarschen, Eichenallee 20.
stud. phil. Friedrich Appel, Cüstrin-Neustadt, Moltkepl. 11 II.

B.

Ricardo Bahne, Hamburg-Ohlsdorf, Beißerstr. 2.
Dr. iur. Rudolf Bauer, Heidelberg, Zähringerstr. 36.
Max Beck, Hamburg, Innocentiastr. 78.
Lehrer E. Beckers, Velbert, Friedrichstr. 155.
Peter Behrendt, Berlin W. 35, Potsdamerstr. 118a.

stud. phil. Hermann Bierendempfel, Charlottenburg, Grolmanstr. 22 bei Frau Kaulbars.
Landesrat A. Billian, Kiel, Gneisenaustr. 21.
Vikar Karl Binder, Rittenweier bei Weinheim.
Dr. Jacob Bluwstein, Berlin-Schlachtensee, Adalbertstr. 6 bei Edelweiß.
stud. phil. Werner Borinski, Berlin NW. 23, Brückenallee 3.
cand. theol. Wilhelm Bollmann, Karlsruhe i. Baden, Klauprechtstr. 48.
Fr. Böringer, Herford, Schützenstr. 4.
Dr. phil. Wilhelm Brammertz, Halle a. d. Saale, Humboldtstr. 40.
Milly Brandenburg, Lehe i. Hannover.
Schulinspektor Dr. E. G. C. Brandt, Hedemora in Schweden.
cand. phil. Richard Bräutigam, Halle a. d. Saale, Dryanderstr. 29.
Dr. Hermann Brender, Referendar, Ettlingen i. Baden, Wilhelmstr. 12.
cand. phil. Mary Brendlin, Basel (Schweiz), Freiestr. 45.
Lehrer Rudolf Brügel, Nerzweiler b. Lauterecken, Rheinpfalz.
cand. Hartwig Burchard, Neubrandenburg, Mecklenburg, Kleine Wollweberstr. 6.
stud. chem. Erwin Burg, Karlsruhe, Kaiserstr. 74.
Stadtschulrat Busch, Düsseldorf.

C.

Manfred Chotzen, Breslau 13, Goethestr. 30.
Studienrat Dr. Werner Classe, Aachen, Margaretenstr. 2.
Medizinalpraktikant Karl Wilhelm Clauberg, Berlin-Lichterfelde, West, Manteuffelstr. 25.
Fine Coenenberg, Halensee, Westfälischestr. 38.

D.

cand. iur. Carl W. David, Frankfurt a. Main, Viktoriaallee 26.
stud. phil. F. Dilcher, Frankfurt a. Main, Eschersheimerlandstr. 96.
stud. rer. merc. Hermann Dinkela, Charlottenburg 4, Schillerstr. 20, bei Herrn Oberlehrer Mielke.
Dr. phil. Max Draeger, Falkenstein i. Vogtland, Gartenstr. 53.
Fabrikant Ferdinand Dunker, Düsseldorf, Birkenstr. 99.
Emil Duwe, Berlin-Steglitz, Zimmermannstr. 34 III.

E.

stud. phil. Werner Ehrenberg, Berlin W. 62, Kalkreuthstr. 8.
Lehrer W. Engelmann, Geestemünde, Max Dietrichstr. 9.
Priv.-Doz. Dr. Karl d'Ester, Münster i. Westf., Wallgasse 7.

F.

Forstmeister Otto Faudi, Thiengen, Amt Waldshut b. Karlsruhe.
Dr. Georg Feigl, Berlin W. 30, Motzstr. 19.
Dr. med. Oscar Feyerabend, Essen, Städt. Krankenanstalten.
stud. phil. Hermann Fiebing, Berlin-Friedenau, Hertelstr. 11.
Dr. Bruno Filser, Stuttgart, Kernerstr. 2.
Maler Johannes Fischer, Wien XIII, Meytensgasse 16.
Sanitätsrat Dr. L. Franck, Altona, Marktstr. 33.
Oberlehrer Frank, Halle a. d. Saale, Ulestr. 16.
Dr. Fränkel, Stuttgart, Bürgerhospital, Halberstädterstr. 72.
Studienrat Freudel, Berlin NO. 55, Elbingerstr. 58.
Lehrerin Käthe Freytag, Rathenow a. Havel, Brieststr. 9.
Realgymnasialdirektor W. Friedrich, Oschersleben a. d. Bode.
Dipl.-Ing. Hans Fromm, Berlin-Steglitz, Kielerstr. 4.
Dr. Wilhelm Fuchs, Göttingen, Schildweg 11.
stud. theol. Friedrich Fulda, Basel, Schweiz, Rheinweg.

G.

cand. phil. Edmund Gauderer, Haltingen Amt Lörrach, Baslerstr., Villa Dr. Ensingen.
Dora Gebers, Hamburg, Landwehr 11.
Käthe Genzel, Lehe in Hannover, Langestr. 23.
Dr. Melitta Gerhard, Berlin W. 66, Wilhelmstr. 90.
Rechtsanwalt Dr. Josef Giebisch, Gablonz a. Neisse, Tschecho-Slowakei, Emil Müllerg. 5.
Lehrer J. Gissel, Geestemünde, Mühlenstr. 40.
Oberlehrerin Magarethe Goetze, Halle a. d. Saale, Advokatenweg 48.
Wilhelm Gohlke, Bln.-Charlottenburg, Sömmeringstr. 20.
Harald Goldschmidt, Frankfurt a. Main, Friedberger-Anlage 20.
Professor Goldstein, Nervenarzt, Frankfurt a. Main, Staufenstr. 31.
Oberlehrer M. Gotthard, Schleswig, Moltkestr. 4.
Dr. phil. Grabowski, Parnehmen, Kr. Wehlau.
Rektor Dr. Graeber, Rektor d. Latina, Halle a. d. Saale, Königstr. 94.
Oberlehrerin Else Grimmendahl, Düsseldorf, Hofgartenstr. 9c.
Oskar Grosse, Berlin NW. 3, Bornholmerstr. 80.
Clara Grunert, Berlin-Schöneberg, Wexstr. 62.
cand. phil. S. Gulko, Berlin N. 37, Saarbrückerstr. 27.
stud. phil. W. Guriau, Düsseldorf, Elisabethstr. 47.
Dr. Luise Gutjahr, Mannheim, Beethovenstr. 5.

H.

Ph. Haegemann, wissen. Lehrer, Hermannsburg b. Celle.
Obersekretär Friedrich Haertner, Stuttgart-Berg, Neue Str. 9.
cand. phil. Knut Hagberg, Lund, Schweden, Sölvesgatan 8.
stud. chem. Martin Hahn, Halle a. d. Saale, Marienstr. 22 I.
stud. theol. Wilhelm Hake, Göttingen, Reinholdstr. 11a III.
stud. jur. Carl Otto von Halem, Stuttgart, Humboldtstr. 8.
stud. phil. Käte Hamburger, Hamburg, Klosterallee 33a.
Rechtsanwalt Karl Hamm, Landesgerichtsrat i. R. Obernberg am Inn.
Oberlehrer Kurt Hammerstein, Charlottenburg, Schillerstr. 112.
Dr. phil. Johann Handrich, Leipzig, Kramerstr. 4.
Rechtsanwalt Hanko, Elberfeld, Berlinerstr. 83.
Studienrat Hartstein, Berlin W. 57, Bülowstr. 84.
cand. theol. Fritz Heinssermann, Tübingen, Neckarbad 6.
stud. jur. Rudolf Heilbrunn, Frankfurt a. Main, Niedenau 84.
Karl Heldche, Charlottenburg, Nordhausenerstr. 15.
Oberlehrer W. Heixeler, Halle a. d. Saale, Franckesche Stiftung, Waisenhaus.
Professor Dr. Willy Hellpach, Professor a. d. Technischen Hochschule; Karlsruhe i. Baden, Amalienstr. 40.
Direktor Henke, Essen, Virchowstr. 124.
cand. theol. Erich Hentschel, Naumburg a. d. Queis, Schlesien, Evang. Predigerseminar.
Apotheker Richard Herzberg, Charlottenburg, Windscheidstr. 22.
Dr. E. Hesse, Düsseldorf, Tonhallenstr. 5.
Prof. Dr. D. Karl Heussi, Leipzig, Gustav Adolfstr. 30.
Dr. Heyse, Bernburg, Landesheilanstalt.
Rechtsanwalt Gebhard Hibben, Notar, Leer i. Ostfriesland, Norderstr. 8.
Fräulein Dr. Beatrix Hirsch, Hamburg, Moltkestr. 50b.
cand. phil. Erna Hirsch, Oberriexingen, Oberamt Vaihingen, Württemberg.
Telegraphendirektor F. Hirsch, Halle a. d. Saale, Yorkstr. 73.
stud. phil. Richard Hirsch, Bln.-Lichtenberg, Herzbergstr. 140.
Bergbaubeflissener Werner Hoffmann, Halle a. d. Saale, Ernestustr. 10.
Frieda Hoffmann, Geestemünde, Sörhrumstr. 3.

I. K. v. Hoesslin, München, Heßstr. 34.
Lehrer, stud. Hermann Hübner, Harburg, Sternstr. 4 pt.

J.

Siegfried Jacob, Lehe in Hannover, Dorotheastr. 5 bei Händel.
Dr. Jacobsohn, Erfurt, Anger 63.
G. Jäckle, Sulzbach a. d. Murr, Württemberg.
Studienassessor Wilhelm Jaede, Dortmund, Hohensyburgstr. 39.

K.

Gerichtsassessor Dr. Käckell, Privatdozent, Kiel, Bergstr. 2.
stud. phil. Kurt Kauffmann, Hamburg 13, Heinr. Barthstr. 3.
Dr. Felix Kaufmann, Wien 18, Hockegasse 77a.
cand. paed. Alfred Kästner, Dresden-N., Marienallee 3.
Dr. Rich. Aug. Keller, Düsseldorf, Tonhallenstr. 10.
Johann Friedrich Kern, Hamburg, Richardstr. 45.
Regierungsassessor Dr. Kleckow, Breslau, Kaiserstr. 75.
Horst Kliemann, Jena, Markt 23.
Dr. L. Knopf, Leipzig, Pfaffendorferstr. 23.
Dr. Rudolf Koetschau, Fabrikdirektor, Hamburg, Klein-Grasbook, Stillhornerdamm 15.
Rechtsanwalt Koch, Stuttgart, Pfaffenweg 55.
Oberlehrerin Johanna Konrad, Charlottenburg, Humboldstr. 13.
Sanitätsrat Dr. Paul Körner, Brandenburg a. d. Havel, Dom 47.
Alois Kort, Berlin S. 42, Wassertorstr. 42.
Oberzollinspektor Joseph Kraft, Fuhlsbüttel b. Hamburg, Brombeerweg 31.
Dr. Georg Kramer, Frauenarzt, Kiel, Lorentzendamm 30.
Dr. Marie Luise Krause, München, Amalienstr. 38.
Professor G. Kreußler, Leipzig, Körnerplatz 4.
cand. phil. Franz Kröner, Tannenmühle, Post Innermanzing, Niederösterreich.
Direktor d. Sternwarte Dr. Eugen von Krudy, Luzern, Schweiz, Krienserstr.
Dr. Fr. Krückel, Hamburg, Claus Grothstr. 68.
Hans Krüger, Dresden, Altenburgerstr. 32.
Lehrer A. Kuck, Lanningken, Ostpr.
stud. germ. et hist. Friedrich Kunad, Leipzig, Südstr. 109.
Lehrerin Marie Kuß, Sondershausen i. Thüringen, Possenerweg 2b.
stud. paed. H. Kübler, Tübingen, Hölderlinstr. 31.
Rechtsanwalt Dr. Robert Kück, Hamburg, Ferdinandstr. 20.
Dr. phil. Hans Küßner, Brehna, Bez. Halle, Gartenstadt 39.

L.

Pfarrer Dr. M. Laros, Geichlingen, Kr. Bitburg, Bez. Trier.
Prof. Dr. G. van der Leeuw, Groningen, Holland.
Heinz Lefèvre, Stettin, Grabowerstr. 14.
Walter Lehmann, Hamburg, Hellbrookstr. 83.
Anna Lehnerdt, Lehrerin Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 16.
Clara Leimkühler, Hamburg, Alsterdorferstr. 34.
stud. phil. Adolf Leschnitza, Heidelberg, Heugasse 2.
Lion Levy, Hamburg, Bornstr. 24.
stud. med. Milford Lowenick, Freiburg i. Br., Hebelstr. 28.

M.

Dr. Walter Maier, Karlsruhe i. Baden.
J. Marcus, Krakau, Polen, Brzozowa 9.
Fräulein Lydia Marcus, Krakau, Polen, Starowislna 51.
Theodor Marcus, Breslau 8, Forckenbeckstr. 6.

Herbert Marx, Troisdorf i. Siegkreis, Leostr. 8.
Robert Markowski, Halle a. d. Saale, Caecilienstr. 99.
Josef Mayer, Berlin W., Regensburgerstr. 15.
Rolf Männel, Glauchau i. Sachsen, Pädagogium.
Prorektor Mehlhase, Hannover, Volgersweg 65.
Freiherr Otto von Mering, Bln.-Grunewald, Warmbrunnerstr. 40.
Filip Merlan, Wien XIX, Grinzingerallee, Hochschulgruppe.
stud. phil. Mettenheimer, Heidelberg, Blumenstr. 25, bei Brandtmeyer.
cand. paed. Karl Meyerle, Tübingen, Kaiserstr. 4.
Studienassessor Ludwig Meyerringh, Leer i. Ostfriesland, Bergmannstr. 42.
Herbert Mhe, München, Siegfriedstr. 18.
Oberlehrer Mielke, Bln.-Charlottenburg, Schillerstr. 20.
cand. phil. F. Mielke, Stettin, Kl. Wollweberstr.
Oberlehrer Mienhardt, Münchingen, Oberamt Leonberg, Württemberg.
Dr. von Mikulicz-Radecki, Kiel, Lorenzendamm 18.
Dr. med. Mohry, Breslau X, Blücherstr. 1.
cand. mach. Albert Ernst Moritz, Stuttgart, Seestr. 44.
stud. paed. Hermann Moser, Tübingen, Kelterstr. 20.
Major Muff, Stuttgart, Reinsbergstr. 158.
Dr. Richard Müller-Freienfels, Bln.-Halensee, Joachim-Friedrichstr. 7.

N.

Lehrer A. Neuhaus, Fritzlar.
Frl. Selma Neuhof, Bln.-Schöneberg, Landshuterstr. 19/20.
stud. phil. Fr. K. Nevermann, Lübeck, Klosterstr. 26.
Dr. Otto Nieber, Breslau, Klosterstr. 10.
Oberlehrerin Elisabeth Nixdorff, Berlin-Charlottenburg, Pestalozzistr. 57.
Gideon Nordal, Göteborg, Schweden.
Dr. Helmut Nörenberg, Zeutenroda, Reuß, Markstr. 3.
Hauptmann Nuber, Berlin-Wilmersdorf, Landhausstr. 47.

O.

Paul Oehler, Greiz i. Vogtl., Idastr. 20.
Fritz Ohse, Braunschweig, Husarenstr. 7.
M. Okanoye, bei Dr. Plaut, Berlin W. 50, Augsburgerstr. 23.

P.

Heinrich Panke, Geestemünde, Schillerstr. 74.
Dr. Patzke, leitender Arzt des Versorgungsamtes Solingen.
Kaufmann W. Paysen, Hamburg, Hammerbrochstr. 10.
Pfarrer Pfaffmann, Niederhausen a. Appel, Post Alsenz, Pfalz.
Adolf Pfrang, Mannheim, Kepplerstr. 23.
stud. chem. Ernst Philipp, Hamburg, Parkallee 5.
stud. phil. et med. Max Pottlitzer, Bln.-Wilmersdorf, Xantenerstr. 7.

Q.

Oberlehrer Dr. Alfred Quehl, Bln.-Karlshorst, Ingelheimerstr. 4.

R.

Lehrer Franz Raisner, Geismar, Post Fritzlar.
Heinrich Reuber, Gutsbesitzer, Bernitt i. Mecklenburg.
Dr. Richard Reue, Charlottenburg, Kaiserin Augustaallee 88.
stud. phil. Hans Reyersbach, Hamburg, Hansastr. 22.
Frau Annie Juliane Richert, Schriftleiterin, Bln.-Friedenau, Rheingaustr. 18.

Pfarrer Th. Rohleder, Haßfelden, Post Wolpertshausen in Württemberg.
Oberlehrerin Alma Roedder, Duisburg, Städt. Lyceum u. Studienanstalt.
Dr. J. C. Roose, Pastor, Groningen, Holland, Ebbingerstr. 49.
Walter B. Rosenberg, Berlin W. 62, Kleiststr. 15.
Amtsrichter Rothhaller, München, Elisabethstr. 23.
stud. phil. Walter Rothstock, Leipzig-Connewitz, Pegauerstr. 5.
stud. phil. Hans Röhrig, Kiel, Brunswickerstr. 50.
Oberlehrer Dr. E. Rudolph, Düsseldorf, Gartenstr. 33.

S.

Studienrat Dr. Sander, Lüdenscheid i. Westfalen.
Dr. Friedrich Seifert, München, Destoucherstr. 3 I.
Schuldirektor A. Sjögren, Smedjebacken, Schweden.
Pfarrer Dr. Heinrich Simon, Albig, Rheinhessen.
Schriftsteller Hermann Sommer, Berlin NW. 87, Wikinger Ufer 5.
Direktor Hans Sonnenschmidt, München, Maximilianstr. 2.
stud. phil. Herbert Sontheim, Leipzig, Poststr. 7, Pension Böhne.
Studienrat Robert Süß, Berlin NO. 43. Am Friedrichshain 26.

Sch.

Gymnasialdirektor Dr. Schaeffer, Bergisch-Gladbach, Nücklenberg 9.
Dr. Heinrich Schaefer, Bln.-Lankwitz, Derfflingerstr. 22.
Ella Schartiger, Heidelberg, Marktplatz 4.
Lic. Professor Dr. Ernst Schaumkell, Ludwigslust i. Meckl.
Professor Dr. Arthur Scheunert, Bln.-Wilmersdorf, Nassauischestr. 2.
stud. phil. Robert Schinzinger, Karlsruhe i. Baden, Parkstr. 9.
Fritz Schleich, München, Briennerstr. 4.
cand. phil. Alfred Schmid, Basel, Schweiz, Pelikanweg 5.
Dr. Werner Schmidt, Elberfeld, Wotanstr. 4.
Medizinalpraktikant Herbert Schmidtke, Königsberg i. Preuß., Mitteltragheim 43.
Medizinalrat Dr. Schneider, Goddelau, Direktor des Philippshospitals.
cand. theol. Hermann Schneller, Tübingen, Münzgasse 6.
Oberlehrer R. Schoetter, Fels in Luxemburg.
Seminarrektor Lic. Eberhard Schott, Künzelsau in Württemb.
Dr. Schroeter, Gumbinnen, Bismarckstr. 53.
Oberlehrer Willy Schröder, Stettin, Derfflingerstr. 9 a.
Oberlehrer Schuppe, Halle a. d. Saale, Franckeplatz 1.
Rechtsanwalt Dr. Ernst Emil Schweitzer, Berlin W. 35, Lützowstr. 75.
Dr. Robert Werner Schulte, Charlottenburg, Eosanderstr. 16.
Frau Geh. Rat Margarete Schweitzer, Bln.-Wilmersdorf, Landhausstr. 12.

St.

Victor Stäbler, Tübingen, Stift.
Dr. Paul Stähler, Berlin-Friedenau, Goßlerstr. 6, Gartenhaus.
Lehrer K. Steinfeldt, Berlin NW. 5, Wilhelmshavenerstr. 42.
Kurt Sternberg, Charlottenburg, Grolmanstr. 6.
Oberlehrer Eugen Stock, Berlin N. 58, Tresckowstr. 48.
Oberlehrerin Joh. Stuckenberg, Berlin C 2, Poststr. 23.

T.

Lehrer Willy Teske, Geestemünde, Bismarkstr. 18.
Studienreferendar Kurt Teuchert, Halle a. d. Saale, Francke'sche Stiftungen.
Frau Luise Thal, Riga, Kalkstr. 12.
Dr. med. A. Tiedemann, Celle, Mühlenstr. 23.

Dr. phil. Hans Tiedemann, Hannover, Georgstr. 15. Zahlte durch A. Tiedemann, Celle.
stud. phil. H. Tode, Kiel, Hasseldorferweg 11.
Hugo Tretorp, Halle a. d. Saale, Sofienstr. 27.

V.

Kaufmann Willy Verter, Berlin-Tegel, Spandauerstr. 31.
Oberlehrer Dr. Friedrich Viol, Halle a. d. Saale, Franckesche Stiftung, Pensionsanstalt.
A. Vloemans, Göttingen, Nikolausbergerweg 9.
Prorektor Volkmer, Pilchowitz, Oberschlesien.
Elfriede Vonier, Bremerhaven, Lloydstr. 54.

W.

Oberlehrerin Julie Wahlen, Trier, Adelheidstr. 8.
Frau Major Weidemann, Berlin W. 30, Landshuterstr. 35.
stud. jur. O. Weidner, Halle a. d. Saale, Staudestr. 6.
Dr. Weiner, Cöln-Kalk, Hauptstr. 80.
Assistent Wilhelm Weise, Hamburg-Barmbeck, Allgemeines Krankenhaus, Chemische Abteilung.
Dora Werner, Berlin-Tempelhof, Hohenzollernkorso 10.
Paul Weyland, Berlin N. 113, Stavangerstr. 1.
Dr. jur. B. Joh. Wilckens, Notar, Bremen, Börse 7—11.
Professor Dr. K. Wildhagen, a. o. Professor an der Universität Leipzig. Leipzig-Gohlis, Marbachstr. 7.
Dr. Josef Winternitz, Charlottenburg, Mommsenstr. 52.
cand. phil. Ernst Wirz, Basel, Klosterberg 17.
Lehrer G. Wittpenn, Geestemünde, Nelkenstr. 1.
Amtsgerichtsrat Dr. Wohlfart, Hindenburg, Friedrich-Karlstr. 5.
Dr. Karl Wollf, Spielleiter der Sächsischen Staatstheater, Dresden, Hübnerstr. 25.
Lyzealdirektor Dr. Wuttge, Wesel.
Theodor Wylezol, Sosnitza, Kr. Hindenburg, Oberschlesien, Jägerstr. 5.

Z.

cand. phil. Kurt Zarek, München, Barerstr. 18 bei Ritzinger.
Major a. D. Hans von Zastrow, Berlin, Waterloo Ufer 15.
K. Zergiebel, Leipzig-Gohlis, Lothringerstr. 82.
Professor Dr. Paul Ziertmann, Landesgewerberat, Berlin-Steglitz, Breitestr. 32.
Professor Dr. Franz Zinkernagel, o. ö. Professor a. d. Universität Basel, Basel-Riehen, Sieglinweg 12.
Max Zutermann, Hamburg, Beneckestr. 22.

Institute.

Basel. Philosophisches Seminar der Universität.
Halle a. d. Saale, Städtisches Lyzeum nebst Studienanstalt, Alte Promenade 21.
Hamburg, Universitäts-Bibliothek.
Karlsruhe i. Baden, Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft, Sendungen an den Leiter Prof. Dr. E. Ungerer, Karlsruhe i. Baden, Maxaustr. 29.

Der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft.

Von **Julius Binder,**
o. ö. Professor an der Universität Göttingen.

Gibt es eine Wissenschaft vom Recht? Daß es in unserm Geistesleben etwas gibt, was Rechtswissenschaft heißt, steht außer Frage; aber ob es diesen Namen einer Wissenschaft vom Recht mit Recht führt, ist seit langem eine bestrittene Sache. Seitdem I. H. von Kirchmann, der Berliner Staatsanwalt und spätere Begründer der „Philosophischen Bibliothek", seine allzuberühmte Broschüre über „Die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft" veröffentlichte, ist der Streit über diese Frage nicht zur Ruhe gekommen. So sehen wir auch heute noch, wenn wir von den Juristen absehen, die als beati possidentes das betreiben, was wie Rechtswissenschaft nennen, die öffentliche Meinung in zwei Lager geteilt, je nachdem sie den Wissenschaftswert der Jurisprudenz bejaht oder verneint. Dabei bewegt sich die Kontroverse noch immer in den Gedankengängen Kirchmanns und ist auch die neueste Apologie der Rechts-Wissenschaft[1]) so durchaus durch sie bedingt und auf sie zugeschnitten, daß es uns, wenn wir versuchen wollen, das Problem unsererseits zu lösen, veranlaßt erscheint, zunächst einmal an Kirchmann selbst anzuknüpfen.

I.

Wenn Kirchmann von der Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft spricht, so liegt darin ein doppeltes Verdikt[2]). Es wird nämlich damit nicht nur gesagt, daß diese Jurisprudenz

1) Salomon, M., Grundlegung zur Rechtsphilosophie, Berlin u. Leipzig 1920. — Dieser Aufsatz möge als Anzeige dieses Werkes in den „Kantstudien" gelten.

2) Vgl. dazu auch M. Rumpf, Volk und Recht S. 95.

sich mit Unrecht als Wissenschaft bezeichnet, sondern auch, und vor allem, daß das, was sich so nennt, wertlos ist, weil es, was es leisten sollte, nicht zu leisten vermag, und zwar gerade wegen seiner wissenschaftlichen Ambitionen. Denn weil die Jurisprudenz Theorie, Wissenschaft sein will, dient sie nicht der Gerechtigkeit, sondern zerstört sie diese vielmehr. „Ein Volk muß wissen, was das Recht im einzelnen Falle fordert, und es muß mit Liebe seinem Rechte ergeben sein. Werden dem Rechte diese Momente genommen, so bleibt es wohl ein großes Kunstwerk, aber ein totes, kein Recht mehr!“ ... „Selbst der Richter, der Gelehrte, wissen nicht unmittelbar, was in dem vorgelegten Falle Rechtens ist. Erst müssen dicke Gesetzbücher, staubige Kommentare gewälzt werden, um das zu finden, was in der Brust eines jeden klar geschrieben sein sollte“. Und diese letztere Seite seiner Kritik steht, wie dies bei einem praktischen Juristen begreiflich ist, durchaus im Vordergrund, ihre eigentliche Aufgabe ist keine wissenschaftstheoretische, sondern eine praktisch-politische, die auf nichts Geringeres als auf die Beseitigung der gelehrten Jurisprudenz und ihre Ersetzung durch Volksgerichte ausgeht, die dem einzelnen Falle „sein Recht“ unmittelbar aus der Volksüberzeugung heraus sprechen und gewähren sollen. Gegenüber dieser grundsätzlichen Tendenz tritt das absprechende Urteil Kirchmanns über den Wissenschaftswert der Jurisprudenz an Bedeutung zurück; es hat nur die ergänzende Aufgabe, die vollkommene Überflüssigkeit dieser Disziplin darzutun, indem gezeigt werden soll, daß diese sogenannte Wissenschaft nicht einmal eine wirkliche Wissenschaft ist und so von keinem Gesichtspunkt aus eine Daseinsberechtigung hat. In diesem Zusammenhang fallen Kirchmanns viel zitierte Worte von den drei berichtigenden Worten des Gesetzgebers, die ganze Bibliotheken der Juristen zu Makulatur werden lassen[1]), von der Rechtswissenschaft, die „aus einer Priesterin der Wahrheit zu einer Dienerin des Zufalls wird“, deren Gegenstand „statt des Ewigen, Absoluten, das Zufällige, Mangelhafte wird“. Die Wissenschaft hat es für ihn mit den Gesetzen des Ewigen und Gleichmäßigen zu tun; im Rechte gibt es das nicht; es ist dem beständigen Wechsel unterworfen, ist ein Gebilde der frei schaltenden Willkür. Während Fixsterne und Planeten heute wie vor Jahrmillionen dieselben Bahnen ziehen,

1) Kirchmann S. 17.

hat die Rechtswissenschaft das Zufällige zu ihrem Gegenstande und „wird damit selbst zur Zufälligkeit". Es ist die Wissenschaftsauffassung des damals herrschenden naturwissenschaftlichen Positivismus, die hier zu Worte kommt.

Von diesen beiden die Schrift Kirchmanns beherrschenden Tendenzen wurde natürlich in der damaligen Zeit — sie erschien in dem stürmischen Jahre 48 — die erste, die politisch-revolutionäre, vor allem beachtet und so ist es begreiflich, daß auch die Kritik der Zeitgenossen sie fast ausschließlich zum Gegenstand ihrer Erörterung macht. Das gilt vor allem von Julius Stahls, des konservativen Rechtsphilosophen und Politikers Gegenschrift „Rechtswissenschaft oder Volksbewußtsein" [1]), die das Wissenschaftsproblem durchaus beiseite stellt und ausschließlich die praktischen Postulate Kirchmanns bekämpft [2]). Aber gerade infolge der Nichtbeachtung jener anderen, wenn auch untergeordneten Tendenz der Brochüre ist sie in der Folgezeit wirksam geblieben; mit der Beruhigung der politischen Leidenschaften sind ihre praktischen Forderungen sehr bald vergessen worden und heute erweckt der Name Kirchmann kaum mehr als die Erinnerung an seinen rechtswissenschaftstheoretischen Skeptizismus. In der Tat hat die Schrift nur in dieser Richtung eine Nachwirkung gehabt, diese aber bis in die jüngste Gegenwart hinein, und zwar, seltsamer Weise, obwohl die Zeiten des Positivismus vorbei sein dürften. Dies scheint mir damit zusammenzuhängen, daß jene erste Kritik die theoretische Seite des Kirchmannschen Problems außer Acht gelassen hat.

So handelt es sich in der neueren Literatur im Grunde nicht mehr um den Kampf gegen die Jurisprudenz als eine praktische Disziplin, den Stahl ganz richtig als einen Kampf eher gegen das positive Recht bezeichnet hat, als vielmehr um das theoretische Problem, um die Frage, ob die Rechtswissenschaft den Namen einer Wissenschaft verdient, und, wenn nein, was sie anfangen

1) Berlin 1848.

2) Über und gegen die Kirchmannsche Schrift vgl. noch die anonym erschienene Schrift von Rudorff: Kritik der Schrift des Staatsanwalts von Kirchmann über die Wertlosigkeit etc. von einem Lehrer dieser Wissenschaft und Retsay, Apologie der Jurisprudenz, beide 1848. Vgl. Sternberg, F. H. Kirchmann und seine Kritik der Rechtswissenschaft (1908) S. 12—35; Landsberg, Gesch. der deutschen Rechtswissenschaft III 2 S. 737 ff.; Max Rumpf, Volk und Recht (1910, o. J.) S. 96 ff. und Pachmann, Über die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft (1882) S. 30 ff.

muß, um sich diesen Namen zu verdienen. Es ist jedoch in dieser Beziehung höchst charakteristisch für den praktischen Sinn der Leute, die sich mit dieser Frage beschäftigen, wie dieses zunächst jedenfalls rein theoretische Problem alsbald eine praktisch-politische Seite gewonnen hat. Getragen von dem Geist des Positivismus und der Vorstellung, daß nur die Lehre von dem ewig sich gleichbleibenden Unveränderlichen, den Naturgesetzen Unterworfenen das Recht habe, sich Wissenschaft zu nennen, hat man alsbald gesucht, dem Recht mit seinen wechselnden, von Menschen geschaffenen Normen einen anderen Gegenstand zu substituieren, der infolge seiner Konstanz geeignet wäre, die Jurisprudenz zur Wissenschaft zu „erheben", hat man eine Wissenschaft von den Gesetzen und Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit postuliert, die ihrerseits die Grundlage für die Jurisprudenz zu bilden hätte. So verdankt dieser Kritik die naturwissenschaftlich orientierte Jurisprudenz und Soziologie ihre Entstehung, wobei sie freilich von der gesamten Zeitstimmung unterstützt worden ist. Es genügt, auf Leute wie Dankwarth, Post, Böhm-Bawerk, Pachmann, Gumplowicz und die ganze moderne Soziologenschule zu verweisen. Wo man aber nicht soweit ging, der Rechts-Wissenschaft einfach einen anderen Gegenstand unterzuschieben, um sie als Wissenschaft zu retten, da war man und ist man noch heute sehr geneigt, diesen Wissenschaftscharakter zu verneinen und der Jurisprudenz bestenfalls den Rang einer Technik zuzuerkennen. So etwa Chamberlain, Rumpf, Nußbaum, Baumgarten. Vor allem spricht Max Rumpf[1]), einer der jüngsten Bearbeiter dieses Themas, der Jurisprudenz den Wissenschaftscharakter deshalb ab, weil sie beständig auf Wertungen und Willensentscheidungen angewiesen sei, während Mathematik und Naturwissenschaften „durch ihr wertfreies Verfahren stets eine relativ große Objektivität und Zuverlässigkeit ihrer Arbeitsweise und Arbeitsergebnisse zu erreichen hoffen können". So wird die Wertfreiheit der Naturwissenschaft zur Bedingung ihrer Wissenschaftlichkeit, und damit hängt es zusammen, daß die Geschichte, die Rumpf als wertbeziehendes Denken auffaßt, für ihn günstigsten Falls eine „Halbwissenschaft" ist, deren Objektivität eben durch diese Beziehung auf Werte in Frage gestellt wird[2]),

1) a. a. O. S. 89.

2) Wobei freilich Rumpf eine sehr eigenartige Vorstellung vom Wesen der

sowie weiter, daß für ihn „die Jurisprudenz von strenger Wissenschaftlichkeit noch weiter entfernt ist als z. B. die Geschichte“ [1]). Denn da das „Rechtssystem“ „heutzutage von keiner sehr großen Bedeutung mehr ist“ (!) und „die systematische Auslegung der Rechtsnormen eine vorwiegend praktische Aufgabe verfolgt“, kann es für seine Stellungnahme zu dem Problem der Rechts-Wissenschaft nicht auf die Rechtssystematik ankommen. Wissenschaftlich in dem Sinn, daß es „volle Objektivität und Allgemeingültigkeit seiner Denkergebnisse erstreben und erreichen kann“, ist das juristische Denken für diesen Denker nicht; denn da für den Richter wie für den Gesetzgeber „subjektiv gefärbte Werturteile und Willensentscheidungen“ unentbehrlich sind, kann „von einer Allgemeingültigkeit ihres Denkens nicht die Rede sein“. So sind ihm die Naturwissenschaften Wissenschaften, die Geschichte eine Halbwissenschaft, die Jurisprudenz „eine Unwissenschaft“. Und indem er das „Relative, Opportunistische, ja Willkürliche“ betont, das angeblich mit allem positiven Recht und seiner Anwendung verbunden ist, sieht er sich veranlaßt, die Jurisprudenz als eine „Ordnung“ zu erklären, und das juristische Denken als „ordnendes Denken“ [2]). Während das Ziel der Wissenschaft ein theoretisches ist, ist das Ziel der Ordnung „durchaus praktisch“; „es geht auf die Schaffung einer das soziale Leben der Menschen durchaus durchdringenden, jedem Menschen und jedem Sachgut seinen bestimmten Platz anweisenden, realen Ordnung“. Während daher für ihn die Bildung von „ihrem Gegenstand adaequaten Begriffen“ den Zweck der Wissenschaft ausmacht, sind die Begriffe für die Jurisprudenz nichts als Mittel zu ihrem ordnenden Zwecke; sie will ja gar nicht erkennen sondern normieren; und „der praktische Jurist darf gar keinen anderen Standpunkt einnehmen“; seine Denkakte sind „keine Erkenntnisse, sondern Entscheidungen“ [3]). Freilich sieht sich Rumpf genötigt, zuzugeben, daß sich der Theoretiker des Rechts „schon eher theoretisch als der Gesetzgeber und der Richter verhält“; daß er in der Regel „ein deutendes Denken“ oder doch ein „diesem nahestehendes Denken“ übt. Aber dabei gibt es viele „Nuancen“; wer ein Gesetzbuch kommentiert, steht nach Rumpf dem Richter schon recht nahe; der Gelehrte dagegen, der die Rechtsnormen sowohl wie das Rechtsleben und seine Er-

Wertbeziehung hat, die er von der Bewertung durchaus nicht zu unterscheiden vermag.

1) a. a. O. S. 91. 2) S. 100. 3) S. 109.

scheinungen „kühl und rein theoretisch betrachtet und erforscht", „als etwas, was ist, also den Seincharakter des Rechts statt seines Geltungscharakters", der kann viel eher als der deutende oder gar der ordnende Jurist hoffen, objektiv richtige Ergebnisse zu erzielen, er kann „mit Fug behaupten, daß seine Arbeit wissenschaftlicher sei als die manches Geschichtschreibers". Aber man soll dies nicht überschätzen: denn dabei besteht die Gefahr, daß einem „auf der Jagd nach solcher Wissenschaftlichkeit jegliche Fühlung mit dem Rechtsleben verloren geht". Es lassen sich gewiß „in dieser reinen Luft" „Wahrheiten finden von ziemlich strenger Objektivität". Aber „es sind im besten Falle diplomatische Wahrheiten (?) die sich dem Forscher offenbaren" [1]). —

Sowenig ich das ernste Ringen dieses Autors mit seinem Problem verkenne, so liegt doch für mich wie für die Leser der Kantstudien die Fehlerhaftigkeit seiner Erörterung klar zu Tage. Der Verf. fragt ja gar nicht, was Rechts-Wissenschaft heißt; für ihn ist der Mann dieser Wissenschaft ohne weiteres der Jurist, und Rechtswissenschaft ohne weiteres identisch — um einen ganz allgemeinen Ausdruck zu gebrauchen — mit „Juristerei". Jedwede Beschäftigung mit dem Recht ist „Rechtswissenschaft", tritt mit dem Anspruch auf, Wissenschaft zu sein; von dieser Voraussetzung aus werden ja allein Rumpfs Ausführungen über das subjektive Element dieser „Wissenschaft", über die Rolle, die „Werturteile und Willensentscheidungen" darin spielen, wird die Gegenüberstellung von „Erkenntnissen" und „Entscheidungen" und seine Theorie vom ordnenden Denken verständlich. Die Frage: wie müßte eine Beschäftigung mit dem Rechte beschaffen sein, damit sie als Wissenschaft zu werten wäre, und die weitere Frage: gibt es eine diesem Begriff von Wissenschaft entsprechende Disziplin, taucht überhaupt nicht über dem Horizont des Verfassers auf. Und damit bleibt natürlich das Problem, ob es eine Wissenschaft vom Rechte gibt, und was diese Wissenschaft vom Rechte ist, ungelöst.

Wissenschaftlich etwas besser fundiert ist das Urteil Nußbaums [2]), der der Jurisprudenz gleichfalls den Wissenschaftscharakter abspricht und zwar wiederum unter Anknüpfung an das Kirchmannsche Pamphlet, wenn auch der Versuch Kirchmanns

1) S. 113.

2) Zeitschrift f. Sozialwissenschaft Bd. IX (1906) S. 1 ff. Vgl. auch Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie (1914) S. 203.

als „im Großen und Ganzen mißglückt“ bezeichnet wird[1]). Es berührt den Wissenschaftstheoretiker angenehm, wenn er sieht, wie hier an der Methode Kirchmanns Kritik geübt wird, wenn ausgeführt wird. es fehle seiner Arbeit vor allem „an einer scharfen Problemstellung“, und die einzelnen Glieder seiner Beweisführung „schlössen sich nicht zusammen“, es zeige sich allenthalben „eine schlimme Begriffsverwirrung“, insofern einerseits „Rechtswissenschaft, Gesetzgebungspolitik und forensische Praxis, andererseits positives und Naturrecht miteinander verwechselt werden“. Und über den schließlichen Vorschlag Kirchmanns ist nach Nußbaum „kaum ein Wort zu verlieren. Seine Erfüllung würde, wenn sie überhaupt möglich wäre, eine unerhörte Willkür, Ungleichheit und Unsicherheit der Rechtsprechung herbeiführen“. Stimmen wir darin durchaus zu, so müssen wir auch anerkennen, daß er selbst dem Problem um einiges methodischer zu Leibe geht als Kirchmann oder irgend ein anderer seiner Vorgänger, vor allem auch als der soeben behandelte Rumpf. Er ist sich bewußt, daß man „nicht gleich nach dem Wert oder Unwert der Jurisprudenz fragen muß, sondern sich zunächst über Aufgabe und Methode der Jurisprudenz einigen muß, da davon die Entscheidung über den Wert wenigstens zum Teil abhängt“. Aber freilich: seinen weiteren Ausführungen und seinem Schlußergebnis müssen wir doch wieder ablehnend gegenüberstehen, so gern wir manche seiner einzelnen Gesichtspunkte, z. B. seine Unterscheidung von Haupt- und Hülfsdisziplinen, annehmen. Denn Nußbaum erkennt zwar die Notwendigkeit einer „besonderen theoretischen Rechtslehre“ an; aber sie erscheint ihm auch bloß als Mittel für die juristische Praxis[2]). Ihre Notwendigkeit ergibt sich für ihn nur „aus den Unvollkommenheiten jedes positiven Rechtes, aus den Schwierigkeiten, die sein Rohstoff der Rechtsanwendung entgegenstellt. Denn aus ihm kann häufig „nur mit Hülfe der theoretischen Rechtslehre die Norm gefunden werden, die die Entscheidung des konkreten Falles ermöglicht“, und „man bedarf dieser Hülfe in zunehmendem Maße, je komplizierter sich Rechts- und Lebensverhältnisse gestalten“[3]). Hierin erblicke ich den ersten Fehler in der Deduktion dieses Autors. Es ist eine unbewiesene und m. E. irrige Vorraussetzung, daß die theoretische Rechtslehre nur in dem Bedürfnis der Praxis nach einem handlichen Material begründet sei, wobei übersehen

1) a. a. O. S. 3. 2) S. 6. 3) Ebenda.

wird, daß doch schließlich ein rein objektives Verhältnis zum Rechte selbst wie zu irgendwelchen anderen Erscheinungen des Kulturlebens denkbar ist und seine Berechtigung haben muß. Die Kunstgeschichte ist doch schließlich auch nicht nur für die Künstler da. Einen weiteren Fehler seiner Erörterung sehe ich darin, daß er meint, die Jurisprudenz habe der Praxis dadurch ihre Hülfe zu leisten und ihre Aufgabe bestehe also darin, „die in den Rechtsnormen auftretenden Begriffe, die Rechtsbegriffe, zu definieren". Denn dabei wird vorausgesetzt, daß Rechtsbegriffe Begriffe sind, die in den Normen enthalten, also vom Gesetzgeber vorausgesetzt und verwendet werden, und daß die Rechtswissenschaft diese Begriffe nur zu bestimmen hat. Das Verhältnis der Rechtswissenschaft zu den Rechtsbegriffen ist aber ein anderes; und Nußbaum wäre in diesen Irrtum nicht verfallen, wenn er sich überhaupt klar zu machen versucht hätte, was Wissenschaft heißt. Denn nicht Begriffe zu definieren ist die Aufgabe der Wissenschaft, die sie irgendwoher empfängt[1]), sondern sie zu bilden; die Rechtssätze sind das Material, aus dem die Begriffe zu bilden sind, und Rechtsbegriffe sind nicht in Rechtsnormen enthaltene, sondern aus ihnen zu bildende Begriffe. Darin ist es ja vor allem begründet, daß der Gesetzgeber nicht zu definieren hat. Aus welchem Grunde, zu welchem Zweck diese Tätigkeit — der Begriffsbildung — erfolgt, kann dabei zunächst dahingestellt bleiben; es wäre denkbar, daß sie diese Begriffe bildet, um damit der praktischen Jurisprudenz ein handliches Werkzeug zu liefern, aber es ist ebenso denkbar, daß sie sich dieser Aufgabe aus rein theoretischem Interesse, aus der Freude am Begriff und am Begreifen, unterzieht. Wenn wir nun im Weiteren Nußbaum zugeben, daß wir zur Gewinnung dieser Begriffe — und weiter der „höheren, auf Analogie beruhenden Begriffe" — vor allem „die legislativen Gesichtspunkte" heranziehen müssen, daß wir, „den Zweck berücksichtigen müssen, den der Gesetzgeber verfolgt, und der „ein rein praktischer ist", im Gegensatz zu „Astronomie, Biologie und andern Naturwissenschaften", deren eigentliche Bestimmung nicht auf praktischem Gebiete liegt", und zu den Kulturwissenschaften, bei denen das praktische Moment „ganz in den Hintergrund tritt", wie bei Sprach- und Geschichtswissenschaft[2]), so vermögen wir ihm doch deshalb

1) Darüber schon Eltzbacher, Über Rechtsbegriffe, S. 17 N. 7 gegen Windscheid, Pandekten I § 24 und Zitelmann, Irrtum und Rechtsgeschäft S. 17.

2) a. a. O. S. 9.

nicht auch darin beizupflichten, daß zwar diese beiden Gruppen von Wissenschaften sich die Aufgabe stellen, „auf ihrem Gebiete die Wirklichkeit zu erkennen", während die Jurisprudenz „eine ganz andere Aufgabe" haben würde, insofern ihr Gegenstand nicht die Wirklichkeit, nicht das Sein, sondern „das Sollen" ist, sodaß die Frage nach „der kausalen Verknüpfung der Erscheinungen" „hier überhaupt nicht entstehen kann" [1]). Es ist zwar richtig, daß die juristische Theorie nichts weiter wollen kann, als „den Inhalt des ihr gegebenen positiven Rechtes näher zu bestimmen". Aber es ist falsch daß erst durch die Praxis „ein Zusammenhang zwischen juristischer Theorie und Wirklichkeit hergestellt wäre", der darin bestehen soll, daß „die Erscheinungen des Rechtslebens rubriziert werden". Denn gerade dieses positives Recht ist, was der Verf. infolge seiner voreiligen Gegenüberstellung von Sein und Sollen nicht bemerkt, ein Stück Wirklichkeit, freilich nicht ein Stück der Natur, das es ermöglicht und sogar fordert, eine objektive Erkenntnis von ihm zu erlangen. Und insofern müssen wir die von Nußbaum behauptete methodologische Sonderstellung der Jurisprudenz in Abrede stellen. Mit ihr aber hängt nun auch — wobei die Beeinflussung durch Kirchmann ersichtlich wird — nach Nußbaum „manche weitere Eigentümlichkeit zusammen, die von jeher zu Zweifeln an ihrer Gleichberechtigung im Rang der akademischen Disziplinen geführt hat": vor allem „die Vergänglichkeit der juristischen Gedankenarbeit". Denn „letztere steht und fällt mit dem positiven Recht, dessen Auslegung sie dient". Nur in wenig seltenen Fällen behalten auch nach ihm juristische Arbeiten über den Wechsel der Gesetzgebung hinaus „einen literarischen, rechtsgeschichtlichen oder gesetzespolitischen Wert", und können einzelne Gedanken auch für die Auslegung des neuen Rechtes verwendet werden; nämlich „soweit das letztere dem älteren Rechte gleichartig ist"; aber „die wesentliche Bedeutung einer juristischen Untersuchung wird durch eine materielle Änderung des Rechtes, auf das sie sich bezieht, in der Tat aufgehoben". Darin erblickt also auch Nußbaum eine Besonderheit der Rechtswissenschaft. Denn es sind zwar auch „in den der Erkenntnis zugewandten Disziplinen" „selbst die bedeutendsten Schöpfungen der Gefahr des Veraltens ausgesetzt"; aber dadurch wird ihnen ihr wesentlicher Wert nicht genommen: haben sie nämlich überhaupt einmal zum Fort-

1) S. 10.

schritt der Wissenschaft beigetragen, so kann ihr die dadurch erzielte Förderung nicht mehr verloren gehen auch wenn das betreffende Werk selbst „jede Aktualität eingebüßt hat". Daß dies bei rechtswissenschaftlichen Arbeiten nicht zutrifft, wird von Nußbaum nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt, und zwar um der Grundvoraussetzung seiner Untersuchung willen, die er mit Kirchmann und Rumpf und anderen gemein hat, daß nämlich diese Jurisprudenz eine praktische Disziplin ist, die keinen Erkenntniszweck verfolgt, sondern dem Leben dienen soll: „Die Arbeit, die etwa auf die Auslegung eines älteren partikulären Strafgesetzbuchs verwendet worden ist, und dessen Anwendung damals noch so sehr gefördert hat, ist für den gegenwärtigen Stand der Rechtslehre vergebens getan". Ebenso ist durchaus an Kirchmann orientiert seine weitere Ausführung über die der Jurisprudenz angeblich eigentümliche „nationale Beschränktheit", die zur Folge haben soll, daß es „im Grunde so viele Jurisprudenzen gibt, wie theoretisch behandelte positive Rechtssysteme" [1]). Aber auch damit greift er daneben: denn es leuchtet ein, daß nur dieses Material der Rechtswissenschaft national verschieden gestaltet ist, und daß sich diese Verschiedenartigkeit in gar nichts von der chaotischen Buntheit des Materials der empirischen Wirklichkeit unterscheidet, das die Naturwissenschaft zu verarbeiten hat. Dagegen erhebt sich Nußbaum über Kirchmann, indem er, an seine Behauptung anknüpfend, daß die Jurisprudenz wegen dieser Besonderheiten keine Wissenschaft sei, die entscheidende Frage stellt, „was unter Wissenschaft zu verstehen sei" [2]). Nur erweist sich leider auch seine Erörterung zu dieser Frage wieder als ganz und gar unzureichend. Denn er vermag weiter nichts, als „aus der Fülle von Wissenskomplexen, die die Menschheit besitzt", diejenigen als Wissenschaften herauszuheben, „deren Gegenstand die Erkenntnis der Wirklichkeit ist" [3]), um so einen Begriff von Wissenschaft aufzustellen, „der durch seine Abstellung auf das reine Erkennen und die Ausscheidung des lediglich Praktischen auch inhaltlich befriedigt". Und wenn es daher richtig wäre, daß es die Jurisprudenz mit dem „rein Praktischen" zu tun hat, was Nußbaum mit seinen Vorgängern voraussetzt, dann wäre freilich auf Grund dieser Definition

1) Was natürlich nur unter der Voraussetzung zutrifft, daß man unter Jurisprudenz einen Gegenstand und nicht eine Methode versteht, was falsch ist.

2) S. 12. 3) S. 15.

der Rechtswissenschaft das Urteil gesprochen. Denn dann „würden zu den Wissenschaften gehören z. B. die Naturwissenschaften, die Geschichte, die Volkswirtschaftslehre (??), die Soziologie, die Psychologie, nicht aber die Jurisprudenz". So bleibt Nußbaum nichts weiter übrig, als auf die Frage, was dann aber die Jurisprudenz sei, zu antworten: Da sie auch keine Kunst ist, so könnte man sie „am ehesten" noch methodologisch als Technik bezeichnen, wie dies der unsterbliche Dilettant, H. St. Chamberlain, in seinen „Grundlagen" schon längst vor ihm getan hat. Denn Nußbaum versteht unter Technik eine Disziplin, die sich „die Gewinnung von Regeln für praktisches Handeln, für die Gestaltung der Wirklichkeit zum Ziele setzt". Nur ist er feinsinnig genug, zu erkennen, daß ein bedeutsamer Unterschied zwischen der Jurisprudenz und anderen technischen Disziplinen besteht: während Maschinenbaukunde, Strategie, Politik usw. selbst die Regeln für das praktische Handeln aufstellen, wird diese Aufgabe nicht von der Jurisprudenz, sondern von der Gesetzgebung besorgt, sodaß der Jurisprudenz lediglich obliegt, „den Inhalt dieser Regeln näher zu bestimmen". Umso auffallender aber ist seine Behauptung am Schlusse: es müsse dabei bleiben, daß die Jurisprudenz nicht der Wirklichkeitserkenntnis, sondern dem rein praktischen Zweck der Rechtsanwendung zu dienen habe, und daß sie dadurch zu den Wissenschaften in einen Gegensatz gerate, der „die Methode und Stellung dieser Disziplin im Prinzip wie in den Einzelheiten entscheidend beeinflusse". Insbesondere müsse es dabei bleiben, „daß die juristisch-theoretische Gedankenarbeit nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insoweit eine Daseinsberechtigung besitze, als sie der Praxis zu nützen vermöge", und wem das Streben nach Erkenntnis höher stehe als das Streben nach praktischen Zielen, der müsse „den Wissenschaften den Vorrang vor der Jurisprudenz einräumen". Nußbaum sieht also das Problem nicht, daß seine eigene Erörterung aufdeckt, wenn er den Gegensatz konstatiert, in dem die Jurisprudenz gegenüber den anderen „technischen" Disziplinen steht. Indem sie nicht die Regeln für die Praxis, für die Gestaltung des sozialen Lebens aufzustellen hat, sondern diese Aufgabe dem Gesetzgeber, dem positiven Recht, überlassen und sich selbst darauf beschränken muß, „den Inhalt dieser Regeln näher zu bestimmen", stellt sie sich in einen nicht zu übersehenden Gegensatz zur Technik. Sollte diese Feststellung des „Inhalts von Regeln des positiven Rechtes" nicht etwas von Erkenntnis sein?

Das wäre die eine Frage, die ich an Nußbaum auf Grund seiner Erörterung zu richten habe; und an sie schließt sich alsbald eine zweite: was denn überhaupt mit dem Schlagwort einer „praktischen Disziplin" gesagt sein soll. Liegt nicht in diesem Ausdruck schon ein Widerspruch? Praktisch im eigentlichen Sinn ist wohl nur die Praxis, das πράττειν selbst; die Willensbetätigung als solche. Praktisch ist daher nicht eine Lehre von dieser Tätigkeit und für sie; weder von den wirklichen Willensphänomenen, noch von den Regeln, denen das Handeln unterworfen ist. Diese Regeln müssen vielmehr, ebenso wie die Phänomene des Willens, Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein können, und daß sie es sind, das bestätigt uns die Rechtswissenschaft. So hätte sie es mit Rechtsnormen als dem Reiche der Wirklichkeit angehörigen Inhalten zu tun, und bestände nur insofern eine praktische Beziehung dieser an sich theoretischen Disziplin, als diese Normen eben für das praktische Leben der Menschen gelten. Niemals aber könnte dadurch jene Entgegensetzung von praktischem und theoretischem Interesse gerechtfertigt werden, die Nußbaum durchführen zu können glaubt: das, was an der Rechtswissenschaft praktisch ist, ist nicht die Wissenschaft, sondern das Recht; die Wissenschaft ist Theorie, nämlich vom Recht als etwas für die Praxis Geltendem. Ist also die Jurisprudenz Wissenschaft, so kann sie nur einem theoretischen Interesse dienen und es vermag daran der Umstand nichts zu ändern, daß ihr Gegenstand aus Normen für die Praxis und die Rechtsprechung besteht. Auch von solchen Normen kann und muß es ein objektiv gültiges Wissen, eine Wissenschaft geben.

II.

Wenn, wie diese Ausführungen gezeigt haben dürften, im allgemeinen die Neigung zu bestehen scheint, der Jurisprudenz den Wissenschaftscharakter abzusprechen, so muß es dem Juristen jedenfalls erfreulich sein, wenn von anderer Seite der Versuch gemacht wird, diesen Wissenschaftscharakter zu begründen[1]). Dieser Versuch wird mit großem Ernst und ebenso großer Ausführlichkeit

1) Vgl. zu unserm Problem auch noch Lazarsfeld, Das Problem der Jurisprudenz, Wien 1908 und Marx, Der Wissenschaftscharakter der Jurisprudenz, Berlin 1918, ein Buch das manchen richtigen Gedanken enthält, dessen verständnislose Kritik der kritischen Philosophie vom positivistischen Standpunkt aus aber entschieden abzulehnen ist.

unternommen von Salomon, und mit ihm wollen wir uns im Folgenden eingehend beschäftigen.

Salomon[1]) behandelt dieses Problem in seiner „Grundlegung zur Rechtsphilosophie" und sieht in ihm mit Recht den Kulminations- und Ausgangspunkt für die Rechtsphilosophie[2]). So steht es richtig an der Spitze dieser rechtsphilosophischen Untersuchung. Aber merkwürdiger Weise geht auch er von Kirchmann aus und ist in seinen Gedankengang gebannt. Das schon zitierte Wort von den drei berichtigenden Worten des Gesetzgebers bildet geradezu den Anstoß für seine ganze Untersuchung; denn „es scheint in der Tat ja auch wie wenige geeignet, den Wahn zu zerstören, als habe man es in der Rechtswissenschaft mit mehr als einer ganz untergeordneten, zeitlich bedingten, sachlich haltlosen Technik zu tun"[3]). Aber während es die anderen dazu verführt hat, der Jurisprudenz ihren Wissenschaftswert abzusprechen, sucht Salomon diesen gegen Kirchmann, wenn schon auf Grund von dessen Voraussetzungen, zu begründen, wobei er vor allem an den Vorwurf der „Wandelbarkeit ihres Gegenstandes" anknüpft. So ist für ihn das „entscheidende Moment", daß der Gegenstand der Rechtswissenschaft in der Tat nicht von menschlicher Willkür abhängen darf, wenn sie Wissenschaft sein soll. Interessant ist dabei schon die Überlegung, die den Verf. zu diesem Standpunkt führt. Er legt sich die Frage vor, ob es nicht auch andere Wissenschaften gibt, in denen von Menschenhand geschaffene Dinge — wie die Normen der Gesetze es sind — das Material sind, an dem und auf Grund dessen sich der Wissenschaftsbetrieb vollzieht. Z. B. die Urkunden der Philologie und der Altertumswissenschaft. „Auch bei diesen ist die Aufgabe als Interpretation zu bezeichnen; Dokumente menschlichen Wirkens und Wollens werden gedeutet, verglichen und in Beziehung zueinander gebracht; und was speziell die Widersprüche anlangt, die sich aus Überlieferung oder Interpretation ergeben, so geht die Aufgabe dahin, den Sinn dieser Widersprüche zu erforschen und dadurch zu überwinden". „Ist das nicht eine genaue Parallele zum Wissenschaftsbetrieb der Jurisprudenz? Und doch zweifelt man nicht an dem Wissenschaftscharakter der Philologie; also wäre auch die Ehre der Rechtswissenschaft gerettet und Kirchmanns Angriffe müßten als verfehlt abgewiesen werden". Aber leider erweist sich ihm bei näherem Zusehen die Analogie zwischen den beiden Wissenschaften als

1) Vgl. oben Anm. 1. 2) a. a. O. S. 9. 3) S. 15.

trügerisch. Denn man kann zwar die Gesetze in derselben Weise studieren und interpretieren, wie die Urkunden der Philologie und die Jurisprudenz und ihre Geschichte „dürfen auf eine derartige Betätigung nicht verzichten. Aber Jurisprudenz selbst ist das nicht“ [1]). Denn „die Interpretation der Rechtswissenschaft verfolgt andere Zwecke und vollzieht sich nach anderer Methode als die Interpretation der Philologie“. Erweist es sich so dem Verf. als unmöglich, den Wissenschaftswert der Jurisprudenz auf dem Weg einer Analogie mit der Philologie zu retten, so tastet er sich des Weiteren im ganzen Bereich wissenschaftlicher Betätigung mit dem Recht herum, um zu sehen, ob er irgendwie die Jurisprudenz vor dem Angriff Kirchmanns zu schützen vermag. Zunächst die Rechtsgeschichte wäre vielleicht als Wissenschaft wenigstens in demselben Sinn zu bezeichnen, in dem Geschichte überhaupt als Wissenschaft betrachtet wird? Aber freilich lehnt er diesen Ausweg ab: weil nun einmal „die Rechtsgeschichte andere Ziele und andere Aufgaben hat, als dasjenige Wissensgebiet, das wir mit Rechtswissenschaft bezeichnen“. Denn — dies sagt der Verf. zwar nicht ausdrücklich, aber es ist zwischen den Zeilen zu lesen, zumal es der gemeinen Meinung entspricht — die Rechtswissenschaft ist eine praktische Disziplin; sie hat es „mit Gesetzgebung und Rechtsanwendung zu tun“. Deshalb kann auch die Soziologie nicht als diese Wissenschaft vom Recht in Betracht kommen; denn wie man immer von ihr als Wissenschaft denken mag: ihre Aufgabe kann nicht die Rechtsfindung sein; „ihr Forschungsreich ist die Gegenwart“, während die Rechtsfindung und damit die Rechtswissenschaft „auf die Zukunft tendiert“ [2]). Ebensowenig aber läßt sich die Rechtswissenschaft als ein Teil der Philosophie, im Besonderen der Ethik, betrachten, denn „die Wissenschaft des Apriori vermag nicht, zeitlich bedingte Fragen in philosophisch begründeter Weise zu beantworten und ein System geltender Sätze deduktiv zu erzeugen“, während umgekehrt die „letzten Fragen“, das „Wesen des Rechts“, zwar die Philosophie angehen, aber nicht Gegenstand der Rechtswissenschaft sind. So kommt der Verf. schließlich zu dem resignierten Ergebnis: es findet sich im gesamten Umkreise des Systems der Wissenschaften kein Gebiet, das „in Tendenz oder Methode der Rechtswissenschaft gleichzuachten wäre“. Auf diesem Wege ist also die Rechtswissenschaft nicht zu retten. Dabei wird nun freilich vom Verf. mehr vorausgesetzt als darge-

1) S. 17. 2) S. 20.

tan, daß die Jurisprudenz ihre eigene Aufgabe und ihre eigene Methode hat, die eine Analogie mit anderen Disziplinen verbietet. Und er empfindet es deshalb selbst als notwendig, zunächst einmal festzustellen, was denn „unter dieser als Rechtswissenschaft bezeichneten Disziplin zu verstehen sei“ [1]). Aber die Frage, wie dieses Ziel zu erreichen sei, bereitet ihm neue Schwierigkeiten. Als den einzigen Weg, der hier eingeschlagen werden kann, betrachtet er nach einiger Überlegung den der „Orientierung an den Werken der Klassiker der Rechtswissenschaft“. „Was Jurisprudenz ist, läßt sich bestimmen, wenn man weiß, was die großen Juristen darunter verstanden haben. Es geht nicht an, einen Begriff der Rechtswissenschaft frei zu ersinnen oder aus irgendwelchen Problemen zu postulieren und an ihm dann die Leistung dieser Disziplin zu werten; man kann ebensowenig hoffen, den Aufbau eines Systems der Kultur soweit vervollständigen zu können, daß sich der logische Ort der Rechtswissenschaft und damit das Objekt ihrer Forschung in einwandfreier Bestimmtheit von hier aus festlegen ließe“. Aber freilich denkt der Verf. nicht daran, diesen Weg nun mit seinen Lesern so ohne weiteres zu beschreiten, also zu untersuchen, wie die Savigny, Jhering, Feuerbach usw. die Rechtswissenschaft definiert oder was sie mit ihrer Rechtswissenschaft gewollt haben. Das zu besorgen, überläßt er vielmehr dem Leser: sich davon zu überzeugen, „daß die Jurisprudenz dieser Klassiker etwas anderes sein soll als Philosophie, Geschichte, Philologie, Soziologie, Nationalökonomie oder sonst eine Wissenschaft; daß es sich vielmehr um eine Disziplin des Wissens handelt mit ganz besonderen Methoden, ganz eigenartig gestalteten Zielen und einem Verfahren des Wissenschaftsbetriebs, das nirgends sonst in dieser charakteristischen Bestimmtheit wiederkehrt“. Er setzt also jedenfalls den Beweis der Eigenartigkeit der Jurisprudenz als geführt voraus und kehrt damit zu Kirchmann zurück, der nun freilich eine doppelt starke Position hat. Denn wenn wirklich die Jurisprudenz nach Gegenstand und Methode so vollkommen von den anderen Disziplinen, die sich Wissenschaften nennen, verschieden ist, was liegt da näher als der Schluß, daß sie überhaupt keine Wissenschaft ist?

So gewinnt denn das berühmte Wort von den drei berichtigenden Worten des Gesetzgebers für Salomon eine ganz besondere Bedeutung [2]). Den Einwand, daß im Grunde alle wissenschaftlichen

1) S. 22. 2) S. 26.

Werke dem Schicksal des Veraltens unterworfen seien, läßt er nicht gelten: er würde wenn er richtig wäre, was er bestreitet, den Vorwurf der Vergänglichkeit nicht aufheben. „Wenn der Wert juristischer Werke wirklich zeitlich bedingt ist, wie sollen sie dann zur Untersuchung der Frage dienen können, was Rechtswissenschaft sei? Schon vor aller Definition wäre erledigt, was erst durch sie zur Diskussion gestellt werden soll. Es stände fest, das Rechtswissenschaft keine Wissenschaft ist." Wir können diesen Gedankengang des Verf. offenbar dahin ergänzen, daß damit auch die Naturwissenschaft um ihren Wissenschaftswert gebracht wäre, wenn auch von ihren Werken sich behaupten ließe, daß sie wie die der Jurisprudenz notwendig „veralten", wobei wir die Frage, ob dies der Fall ist, späterer Erörterung vorbehalten. Der Verf. ist jedenfalls dieser Ansicht nicht: für ihn gilt „Heute noch unverändert weiter", was Kirchmann gegen die Jurisprudenz als Wissenschaft vorbringt: „Wie sollte Forschungsgebiet einer Wissenschaft sein können, was in Inhalt und Form und Geltung von Willkür und blinden Parteirücksichten der Menschen abhängig ist, was einer Zufälligkeit das Interesse verdankt, mit dem man ihm begegnet?" Im Widerspruch mit der Grundwahrheit aller Wissenschaft, dem Identitätsgesetze liegt es in der Natur der Gesetze begründet, das zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen dennoch gleiche Geltung für sich beanspruchen können. Das beweisen zur Genüge die sattsam bekannten widerstreitenden Entscheidungen des Corpus Juris, nicht minder aber auch Widersprüche des heute geltenden Rechts. Gerade das Unwahre, das Willkürliche also, die Unkenntnis, die Nachlässigkeit, die Leidenschaft des Gesetzgebers „ist nach Kirchmanns hartem Ausspruch das Forschungsgebiet des Juristen" [1]).

Wir sehen, der Verf. macht sich Kirchmanns Kritik der Rechtswissenschaft vollkommen zu eigen, und zwar, wie es scheint, mit gutem Grunde. Wir wollen indessen schon hier einen Augenblick halt machen, um unsererseits diese Argumentation einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Und da ist es für uns gewiß interessant, von einem Juristen und Rechtsphilosophen, wie es der Verf. ist, zu hören, daß für ihn das Recht nach Inhalt, Form und Geltung von Willkür und blinden Parteirücksichten der Menschen abhängig ist; daß es der Zufall ist, der es beherrscht, und wir möchten an ihn die Frage richten, ob es ihm mit diesem Bekenntnis wirklich

1) S. 27.

Ernst ist. Denn ich habe eine andere Auffassung. Mögen wir es auch schaudernd erleben, daß Rechtssätze, ja vielleicht ganze Kodifikationen der Willkür und Leidenschaft der heute Regierenden zum Opfer fallen oder ihre Entstehung verdanken, so sollte doch dem Juristen und vollends dem Rechtsphilosophen nicht verborgen bleiben, daß bloße Willkür noch kein Recht macht und daß von einer Partei diktierte Verfassungen keine Rechtsstaaten hervorbringen können. Schon was Inhalt und Form der Gesetze betrifft, müssen sie sich doch irgendwie von irgendwelchen anderen Geboten und vor allem reinen Willkürakten unterscheiden; und sie tun das, wie wir wissen, ja dadurch, daß sie es unternehmen, die Rechtsidee auf ihre Weise zu realisieren; aber auch ihre Geltung als Recht kann nicht von menschlicher Willkür abhängig sein, wie Salomon Kirchmann nachbetet, sondern muß ihren Grund in etwas anderem haben, und wäre nicht Geltung, wenn es anders wäre; und auch dieses andere brauchen wir nicht zu suchen, da wir es längst in der sittlichen Vernunft des vergesellschafteten Menschen erkannt haben. Unrichtig ist es auch, daß das, was sich Rechtswissenschaft nennt, nicht an die „Grundwahrheit aller Wissenschaft", das Identitätsgesetz, gebunden wäre; hier ist dem Verf. eine sehr grobe Verwechslung unterlaufen, nämlich die von Gesetzesnormen und Sätzen der Wissenschaft. Für die Rechtswissenschaft muß, wenn sie Wissenschaft sein soll, das Identitätsgesetz ebenso gelten, wie der Satz vom Widerspruch; daß das BGB. für Idealvereine das System der Normativbestimmungen durchführt, kann nur wahr oder unwahr, nicht beides zugleich sein. Ob das Gesetz dies tun will, ist freilich, wenn auch nicht Sache blinder Willkür, so doch eine Sache der Freiheit, vernünftiger Erwägung nämlich; so kann in dem einen Zivilgesetzbuch dieses, in einem andern jenes Prinzip durchgeführt sein; eine wissenschaftliche Aussage, die stets nur über den Inhalt dieses oder jenes Rechts möglich ist, wird stets nur eines behaupten können. So sehen wir, daß die Konsequenzen, die der Verf. aus Kirchmanns Vorurteilen zieht, verfehlt sind und sich so mittelbar gegen diese Vorurteile selbst wenden. Und das gilt in gleicher Weise von den weiteren Ausführungen des Verf., die durch Kirchmann angeregt sind. Er meint: wenn die veränderten politischen Verhältnisse etwa unser Erbrecht auf eine ganz neue Basis stellen würden, vielleicht unter Aufhebung des Prinzips der Universalsukzession, so wäre alle Mühe, die die Wissenschaft auf die Er-

klärung unserer schwierigen Erbrechtsnormen verwendet hat, „unnütz vertan“. Aber richtig ist dies nur unter der nicht begründeten Voraussetzung, die der Verf. freilich mit der überwältigenden Mehrzahl der Juristen teilen dürfte, daß die Rechtswissenschaft eine „praktische“ Disziplin zu sein hat, die praktisch verwertbare Resultate haben muß. Das gälte es erst einmal zu beweisen; es ist niemals bewiesen worden und hat, wie ich gezeigt zu haben glaube, im Grunde gar keinen Sinn. Läßt man aber diese Voraussetzung fallen, dann ist wiederum nicht einzusehen, warum die Mühe, die die Wissenschaft — nicht auf die „Erklärung“, wie der Verf. will, da wir unter Erklärung nur die Zurückführung einer Erscheinung auf ihre Ursachen verstehen können, sondern — auf die begriffliche Erfassung unserer schwierigen Erbrechtsnormen verwendet hat, jemals sollte „unnütz vertan“ sein können. Ebenso liegen die Dinge bei den anderen Beispielen des Verf. Es ist nicht wahr, daß „alle Erörterungen darüber, ob nach den Bestimmungen des BGB. das Recht auf Wandlung eines Kaufes ein Recht auf Abschluß eines Vertrages darstellt, hinfällig werden, sobald § 465 eine Fassung erhält, die zu dieser Streitfrage zweifellos Stellung nimmt“. Es kann schon deshalb nicht richtig sein, weil dieser neue § 465 ein ganz anderer § 465 sein würde, als der des BGB. von 1896, und es ist sehr wohl denkbar, daß nach wie vor ein wissenschaftliches Interesse bestehen wird, die Bedeutung jener alten Vorschrift auch dann noch festzustellen, wenn sie nicht mehr „praktisch“ sein wird, ebenso etwa, wie § 696 der alten CPO. von 1877 durch die Regelung, die die Erbenhaftung im BGB. gefunden hat, Gegenstand erneuter wissenschaftlicher Behandlung geworden ist, obwohl er für die Praxis durch § 780 der neuen ZPO. ersetzt ist. Und so ist es nicht richtig, daß „Wandlungen der Gesetze den Wert oder Unwert rechtswissenschaftlicher Leistungen bestimmen“. Die wissenschaftliche Geltung, die Wert und Unwert wissenschaftlicher Leistungen bestimmt, ist eine Geltung durchaus anderer Art als die positive Geltung irgendwelcher Rechtssätze. Ich bestreite deshalb, daß die gesamte Jurisprudenz zum ausschließlichen Gegenstand „das urkundlich vorliegende Material der Gesetze mit ihren unvermeidlichen Mängeln, seiner durch Willkür und auch Zufall bedingten Gestalt, seiner Untauglichkeit für neu auftauchende Probleme des sozialen Lebens, seiner Lückenhaftigkeit und seinen Widersprüchen“ hat[1]). Und ich lehne deshalb das

1) S. 29.

Ergebnis dieser Untersuchung Salomons mit aller Entschiedenheit ab.

Aber vielleicht lautet unser Urteil anders, wenn wir an dieser These nur eine kleine redaktionelle Änderung vornehmen. Zwar kann, wie ich meinen weiteren Erörterungen vorausschicken will, die Rechtswissenschaft allerdings nicht die Rechtsnormen mit ihren vom Verf. genannten Qualitäten zum Gegenstand haben; aber freilich hört sie darum doch nicht auf, Wissenschaft von Rechtsnormen zu sein, wie ja auch der Verf. zugeben muß, daß die Werke der Juristen alter und neuer Zeit es wahrlich „mit Rechtsnormen, diesen vergänglichen Gebilden, zu tun haben". Der Verf. hat auch damit recht, daß die Gesetze nicht in gleicher Weise Gegenstand für die Rechtswissenschaft sind, wie die Natur für die Naturwissenschaft oder die historischen Ereignisse für die Geschichte. Aber er hat nur dann recht, wenn wir unter dem Gegenstand der Wissenschaft etwas durchaus anderes verstehen, als er selbst darunter versteht: so, wie er sich diesen Gegenstand denkt, als ein Objekt, mit dem sich die Wissenschaft zu befassen hat, das ihr gegeben ist, ist seine Behauptung nicht zu halten. Und sein oben zitierter Satz wird dadurch richtig, daß wir „die Gesetze mit ihren unvermeidlichen Mängeln" nicht als den Gegenstand, sondern als das Material der Rechtswissenschaft betrachten, in welchem Falle aber dieses Ergebnis für das Thema des Verf. belanglos wird. — Doch soll dies erst später im Zusammenhang dargelegt werden. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, in welchem Maße Salomon von Kirchmann abhängig ist, und wohin er durch diese Abhängigkeit gerät. Und wir werden nun zunächst noch festzustellen haben, welchen Weg Salomon selbst einschlagen zu können glaubt, um trotz seiner Abhängigkeit von dem achtundvierziger Rechtsphilosophen der Jurisprudenz ihren Wissenschaftscharakter zurückzuerobern. Im Grunde freilich ist dieser Weg schon durch seine bisherigen Ausführungen vorgezeichnet. Wenn Rechtswissenschaft Wissenschaft sein soll, und wenn die Rechtsnormen wegen ihrer Veränderlichkeit und Willkürlichkeit nicht Gegenstand dieser Wissenschaft sein können, so muß sie eben einen anderen Gegenstand haben, und diesen gilt es zu entdecken.

Der Verf. geht dabei von einer ganz richtigen Konstatierung aus, nämlich daß, auch von der praktischen Fortwirkung abgesehen, die Werke unserer großen Juristen für uns eine wissenschaftliche Bedeutung behalten haben und nicht nur „historisches Interesse"

beanspruchen können und daß dasselbe von Gesetzentwürfen gilt, die nicht Gesetz geworden sind: „niemand kann annehmen, daß hier eine unbedingte vergängliche Arbeit geleistet worden ist“ [1]). „Es muß also notwendig etwas in diesen Entwürfen und diesen juristischen Werken stecken, was ihnen einen .... trotz aller Vergänglichkeit der Gesetze bleibenden Wert verleiht“. Und gewiß werden wir ihm darin, jedenfalls für die Werke der Juristen zustimmen müssen — denn bei den Gesetzbüchern und Entwürfen liegt m. E. die Sache etwas anders — sofern eben Rechtswissenschaft wirklich Wissenschaft ist. Dem, für den Wissenschaft die Aufgabe der Erkenntnis hat, ist dies auch ganz selbstverständlich; Schwierigkeiten bestehen nur für den, der die Rechtswissenschaft als eine „praktische“ Disziplin betrachtet, weil er sich vor die Aufgabe gestellt sieht, die Brücke zwischen dem unpraktisch Gewordenen und dem praktischen Zweck der ganzen Einrichtung zu schlagen. Diese Schwierigkeiten schimmern gelegentlich durch die Darstellung des Verf. durch, z. B. wenn er die Frage stellt, ob man glaube, „das Studium der Papyri könne lediglich den Altertumsforscher interessieren und biete der systematischen Jurisprudenz gar nichts“, worin ja liegt, daß das Interesse der Rechtswissenschaft ein anderes sei, als das der Altertumswissenschaft, oder, wenn wir den Gedanken verallgemeinern, daß die Rechtsgeschichte ein Zweig der Rechts- und nicht der Geschichtswissenschaft zu sein habe. Indem nun aber der Verf. nach einem anderen Gegenstand für seine Rechtswissenschaft sucht, als es die Rechtsnormen sind, glaubt er — und ganz konsequent — dem Verdikt Kirchmanns entgangen zu sein: sein Ausspruch vermag dann „die Rechtswissenschaft nicht zu treffen“. „Wo ein äußerer Eingriff über Werthaftigkeit oder Wertlosigkeit zu entscheiden vermag, da kann von einer Wissenschaft nicht die Rede sein, ... da läßt sich vielleicht Verwertbarkeit, aber niemals Werthaftigkeit erreichen.“ Wir stimmen zu, freilich in einem ganz anderen Sinne. Denn gewiß sind Werke der Wissenschaft „von Berichtigungen des Gesetzgebers unabhängig“, und haben sich nicht „das Zufällige zu ihrem Gegenstand“ — aber aus anderen Gründen, als der Verf. meint. Auch für uns beschäftigt sich der Jurist mit Rechtsnormen, obwohl sie nicht „Gegenstand“ seiner Forschung sind. Aber der „Gegenstand“ ist unseres Erachtens etwas durchaus anderes, als

1) S. 30.

was der Verf. dafür hält, und nur deshalb und gerade deshalb können wir mit ihm die Jurisprudenz eine Wissenschaft nennen.

III.

Wie soll nun dieser „Gegenstand" gefunden werden? Salomon führt uns einen eigenartigen Weg. Er zeigt uns die Stelle, wo die Rechtswissenschaft sich „die Rechtsnormen selbst zum Problem macht", und „wo die rechtswissenschaftlichen Werke selbst die Vergänglichkeit der Rechtsnormen am deutlichsten betonen": die vergleichende Rechtswissenschaft, und glaubt damit die Frage nach dem Wissenschaftswert der Jurisprudenz in ihrem innersten Kern getroffen zu haben[1]). Die Rechtsvergleichung, als deren Muster ihm die „vergl. Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts" erscheint, sucht auf dem Wege der Vergleichung vorhandener Rechtsnormen neue Normen zu finden, „denen außer dieser Neuheit auch das Prädikat eines höheren Wertes zukommt". Mit der Frage nach dem Gesichtspunkt der dieser Bewertung zu Grunde zu legen ist, die hier einstweilen auf sich beruhen muß, verbindet sich die weitere Frage, was überhaupt eine Vergleichung von Rechtsnormen ermöglicht, die verschiedenen Rechtsgebieten angehören, was also die gemeinsame Basis ist, wie sie jede Vergleichung ihrem Wesen nach voraussetzt. Der Verf. zeigt hier unter einer durchaus beifallswürdigen Polemik gegen andere Auffassungen, daß dieser Vergleichspunkt das Rechtsproblem ist, wie uns bewußt wird, wenn wir beachten, daß das Gesetz, indem es eine bestimmte Regelung als gesetzmäßig statuiert, „eine mögliche Entscheidung neben anderen möglichen Entscheidungen gibt, mit anderen Worten also einer einheitlichen Frage gegenübertritt". So erscheinen für die vergleichende Rechtswissenschaft jedenfalls die Rechtsnormen der verschiedenen Rechtskreise „als die voneinander abweichenden Lösungsversuche eines identischen Rechtsproblems", und die Wertung, die die vergl. Rechtswissenschaft an den Rechtsnormen vornimmt, erfolgt „in Bezug auf die Frage der Lösung eines bestimmten Problems"[2]). Diese Ausführungen erscheinen mir durchaus zutreffend und ich erblicke darin eine entschiedene Förderung des Problems der Rechtsvergleichung. Anders muß ich mich leider zu den weiteren Schritten verhalten, die der Verf. von diesem Ausgangspunkt unternimmt. Er sucht zunächst

1) S. 32f. 2) S. 62.

eine Parallele mit der Philosophie und ihrem Wissenschaftsbetrieb herzustellen, indem er es für ein Unding erklärt, das Wissen von der Philosophie Platos oder Kants als Wissenschaft zu bezeichnen — sodaß also z. B. Cohens Kommentare zu Kant keine Wissenschaft wären — und meint, das Studium der philosophischen Klassiker müsse uns zu den Problemen der Philosophie selbst hinleiten. Die Problemlösungen „haben absoluten heuristischen, aber nur einen relativen Wissenschaftswert." Ebenso soll die Sache für die Rechtswissenschaft liegen: dem einzelnen Gesetzbuch oder Gesetzentwurf muß man nach dem Verf. den gleichen heuristischen Wert für die Rechtswissenschaft zuerkennen, wie den philosophischen Systemen der jetzigen oder früheren Zeit für die Philosophie. Und damit ist er am Ziel angelangt: „Gegenstand der Rechtswissenschaft sind nicht die Lösungen, welche die Probleme in diesem oder jenem Gesetzbuch, oder bei diesem oder jenem Autor gefunden haben, sondern diese Probleme selbst. Rechtswissenschaft ist nicht eine Wissenschaft von den Rechtsnormen, sondern von den Rechtsproblemen"[1]). „Die Gesetze sind der in sich begründeten Lösung der Probleme näher oder ferner. Darum kann nicht ihre zufällige — weil sachlich nicht schlechthin begründete — Beantwortung der Frage Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis sein", womit der Verf. wieder an Kirchmann anknüpft. Denn nun wird ihm klar, inwiefern Bibliotheken zu Makulatur werden, sobald eine Änderung der Gesetze eintritt und „wieso dieser Ausspruch die Unwissenschaftlichkeit der ausschließlich an den Gesetzen orientierten Jurisprudenz — als einer „Wissenschaft von den Rechtsnormen" — kennzeichnet; wieso aber auch andererseits die Wandlung der Gesetze nicht notwendig den sich an ihnen orientierenden Untersuchungen den Wert nimmt". Denn „dies trifft zu, wenn und insoweit nicht einfach die Lösung interessiert, ... sondern darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf das Problem selbst gelenkt wird". Was das griechische Recht etwa über das Pfandrecht, die römischen Juristen über die Haftung des Verkäufers für Sachmängel, was Pufendorf über den Begriff des Staates, der Sachsenspiegel über die Busse, was Jhering über den Besitzschutz, Gierke über den Begriff der Genossenschaft und Kohler über die Fragen des Patentrechts gesagt haben, das hat nach dem Verf. „durch diese Richtung unmittelbar auf die Pro-

1) S. 43.

bleme selbst seine Unabhängigkeit gegenüber der Veränderlichkeit der Gesetze statuiert" und begründet so einen Wert, „der nicht durch die Geltung von Gesetzen, sondern von Problemen bedingt wird" [1]).

Aus dieser Auffassung, deren Originalität wir nicht verkennen können, erwachsen dem Verf. freilich Schwierigkeiten, die zu charakteristisch sind, als daß wir sie hier übergehen könnten. Wenn wir nur die Bestrebungen zur Rechtswissenschaft rechnen, die sich unmittelbar auf die Rechtsprobleme richten, so enden wir, wie der Verf. nicht verkennt [2]), bei der Rechtsgeschichte und nicht bei dem, was man gemeinhin unter Rechtswissenschaft versteht. Wenn nun auch denkbar wäre, daß eben die Rechtsgeschichte die Wissenschaft vom Recht wäre, einerlei, wie sich die gemeine Meinung dazu verhält, so wird doch jedenfalls auch eine systematische Rechtswissenschaft behauptet, und zu ihr versucht der Verf. zu gelangen, indem er aus der Fülle von Lösungen eines und desselben Problems „eine einzelne Lösung" — durch irgend einen Gesetzgeber — heraushebt und mit anderen, auf dieselbe Weise ausgewählten Lösungen anderer Rechtsprobleme zu einer neuen Einheit, einem System — von Problemlösungen, wie wir hinzufügen — zusammenstellt. Diese Auswahl aber der einzelnen Problemlösungen, die natürlich nach einem und demselben Auswahlprinzip zu erfolgen hat, erscheint ihm als eine „Auszeichnung"; sie erfolgt unter einer Bewertung der unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit des Problems zusammengefaßten Problemlösungen. Diese auswählende Bewertung aber kann für ihn weder die Rechtsgeschichte noch etwa die Rechtsphilosophie vornehmen; sie ist Aufgabe der „Rechtspolitik". Und so wären wir bei der Rechtspolitik als der eigentlichen Rechtswissenschaft angelangt. Ich möchte mir aber hier die Frage erlauben: Rechtspolitik und systematische Rechtswissenschaft sind doch jedenfalls ganz verschiedene Disziplinen, und erstere ist ganz gewiß nicht das, was „man" unter Jurisprudenz versteht? Und ferner: ist es wirklich die Bewertung der verschiedenen Lösungen eines und desselben Rechtsproblems, die hier als Auswahlprinzip in Frage kommt und die Einheit des Systems von Problemlösungen, die die systematische Rechtswissenschaft voraussetzt, ermöglicht? Ist ein Rechtssystem etwa ein geordnetes Ganzes der jeweils besten, wertvollsten

1) S. 44, 46. 2) S. 47.

Problemlösungen? Oder ist nicht etwa das Moment, das die eine Lösung oder die eine Gruppe von Lösungen vor anderen im Hinblick auf ein zu bildendes System auszeichnet, ausschließlich das Faktum, daß diese Gruppe einer bestimmten positiven Regelung angehört, also z. B. dem deutschen bürgerlichen Gesetzbuch? Das System, das uns die Rechtswissenschaft des Verf. aufbauen würde, wäre nicht das, was wir unter einem Rechtssystem verstehen; es wäre ein System de lege ferenda, sofern wir annehmen wollen, daß der Gesetzgeber nur aus schon dagewesenem Recht zu schöpfen hätte [1]).

Wir sehen, in welche Schwierigkeiten der Verf. von seiner Theorie der Rechtswissenschaft als einer Wissenschaft der Rechtsprobleme gerät. Und das eigentümlicher Weise gerade wegen seines Bestrebens, das als Wissenschaft zu erweisen, was man allgemein unter Rechtswissenschaft versteht. Indem er mit einem gewissen Eigensinn dieses Ziel verfolgt, gerät er immer weiter auf Abwege. Wir sehen das an seinen weiteren Erörterungen. Das gilt vor allem von seiner Suche nach dem Maßstab, der für die Auswahl der einzelnen Problemlösungen zum Zweck des Systems dienen soll, worüber wir hinweggehen wollen [2]).

Natürlich sind alle diese Ausführungen nur verständlich von einer bestimmten Grundvoraussetzung aus, nämlich daß die Rechtswissenschaft eine praktische Disziplin sei, die Lehre von dem, was sein soll, was geschehen soll, die also eine Richtschnur für Rechtsanwendung und Gesetzgebung zu geben hat. Daß sie eine Wissenschaft von dem jus quod est als einem Bewußtseinsinhalt ist, der als solcher unter der Kategorie der Realität steht, daß sie also eine empirische Wissenschaft ist, das wird nicht gesehen. Die Systematik des Verf. hat zum Ziel ein System der jeweils besten Problemlösungen, nicht des empirischen Rechts und so bedarf er allerdings eines Wertmaßstabs als Auswahlsprinzips. Was dabei für uns das Wichtigste ist, ist, daß seine Voraussetzung eben nicht bewiesen ist; daß der Verf. auch nicht einen Augenblick daran denkt, sie einer kritischen Prüfung zu unterwerfen, sodaß sie, wenigstens einstweilen, für seine Leser vollkommen in der Luft hängt. Natürlich kommt uns dabei nicht in den Sinn, zu bestreiten, daß ein solches System der besten Problemlösungen möglich ist; auch nicht, daß es einen bestimmten Wertmaßstab voraussetzen würde,

---

1) Andernfalls ein System von Begriffen des richtigen Rechtes.
2) S. 51 ff.

nach dem wir nicht lange Umschau zu halten brauchten, da wir ihn aus dem Begriff des Rechts unmittelbar entnehmen könnten[1]): es wäre die Rechtsidee, aus der alles Recht stammt und nach der sich alles Recht zu richten hat, wenn dies auch in den weitesten Kreisen der Juristen unbekannt sein dürfte. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß das System, das für die Rechtswissenschaft in Frage steht, eben ein System des positiven und nicht des möglichen Rechtes ist.

Ein weiteres Bedenken gegen die Grundauffassung des Verf. besteht darin, daß wenn sie zutreffen würde, die Rechtswissenschaft das gar nicht leisten könnte, was doch ihre Aufgabe bilden sollte, nämlich: die Rechtsprobleme in wissenschaftlich gültiger Weise zu lösen. Denn die Entwicklung der Rechtsidee kann, wie wir dem Verf. zugeben, nicht Aufgabe der Rechtswissenschaft sein, und so würde die Auffassung Salomons die Jurisprudenz in ein dauerndes und notwendiges Abhängigkeitsverhältnis zur Rechtsphilosophie bringen. Denn freilich: um bloße Rückständigkeit der ersteren kann es sich dabei nicht handeln; es muß also eine „tief im Wesen dieser Disziplin begründete Eigentümlichkeit in Frage stehen", wenn nicht vielmehr die andere Alternative, vor die sich der Verf. stellt, die richtige ist, daß nämlich der Rechtswissenschaft mit dieser Bewertung „eine Aufgabe zugeschoben wird, die aus dem Rahmen ihres Gebietes hinausführt, die also in Wahrheit eine rechtswissenschaftliche Aufgabe überhaupt nicht darstellt"[2]). Und in der Tat: eine Rechtswissenschaft hat es schon immer gegeben; aber was hat sie, bis in die jüngsten Jahre, von jenem allgemeingültigen apriorischen Wert gewußt, an dem die Problemlösungen zu messen wären?

Solche Erwägungen sind jedoch Salomon fremd geblieben. Für ihn steht es von vornherein fest, daß die Rechtswissenschaft keine Wissenschaft von Rechtsnormen, sondern nur von Rechtsproblemen sein kann.

Dabei erleben wir freilich eine Überraschung.

Salomon meint: Wenn wir fragen, was es letzten Endes sei, das der Rechtswissenschaft im Gegensatz etwa zur Mathematik und Naturwissenschaft verwehrt, unter den möglichen Problemlösungen zu scheiden und zu sichten, so müssen wir die Antwort geben: „Ursache ist die Idee des ethischen Wertes, auf die der

1) Vgl. auch Salomon S. 62. 2) S. 71.

Begriff der besten juristischen Lösung zielt, die in der Blickrichtung dieses Begriffes liegt". Wenn wir der besten mathematischen oder naturwissenschaftlichen Lösung einen Wert zusprechen, so meinen wir mit diesem Wert etwas durchaus anderes als mit jenem ethischen Wert. „Die Lösungen jener Wissenschaften haben wissenschaftlichen, keinen ethischen oder ethisch fundierten Wert". Und: „Die hier obwaltende Diskrepanz wird am evidentesten, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es ja gerade die ethische Werthaftigkeit ist, die den wissenschaftlichen Wert einer rechtswissenschaftlichen Lösung allererst zu begründen vermag. Der Unterschied zwischen einem ethischen und einem wissenschaftlichen Werte ... liegt auch ohne weitere Darlegungen offen zu Tage" [1]).

Das gebe ich ohne weiteres zu, glaube aber, daß der Verf., wenn nicht schon früher, so doch jedenfalls an diesem Punkt an der Richtigkeit des von ihm eingeschlagenen Wegs hätte irre werden müssen. Hier hätte er sich endlich fragen müssen, ob es überhaupt einen Sinn hat, den Wissenschaftscharakter einer bestimmten Disziplin von einem anderen Wert abhängig zu machen, als dem Werte „Wissenschaft". Wir leugnen natürlich durchaus nicht, daß ein Zusammenhang zwischen Recht und Ethik besteht, wie immer dieser auch formuliert werden mag; aber keinesfalls können wir zugeben, daß der Zusammenhang des Rechts mit der Ethik es ist, der die Rechtslehre zur Rechtswissenschaft machen könnte. Auch die Lösungen der Rechtswissenschaft müssen einen nicht ethischen oder ethisch fundierten, sondern wissenschaftlichen Wert haben und es ist nicht zu begreifen, wie sie ihn gerade deshalb sollten haben können, weil und wenn sie einen ethischen Wert haben. Auch für uns liegt der Unterschied zwischen einem ethischen und einem wissenschaftlichen Wert „klar zu Tage"; aber infolgedessen liegt für uns auch klar zu Tage, daß der Verf. sich mit seiner ganzen bisherigen Untersuchung auf einem Irrweg befindet.

Natürlich ist damit, daß zwar nicht der Wissenschaftswert der Rechtswissenschaft, wohl aber der objektiv gültige Maßstab zur Beurteilung der möglichen Problemlösungen auf dem Gebiete des Rechts in einem ethischen Wert steckt, zugleich gesagt, „daß es die Rechtsphilosophie sein muß, an die die Rechtswissenschaft die Frage nach der besten Lösung abgeben muß". Aber was folgt

1) S. 71.

daraus? Ich sollte meinen, der unabweisbare Schluß müßte sein, daß die Rechtswissenschaft das eben nicht sein kann, was der Verf. aus ihr macht, nämlich die Lehre von der objektiv besten Lösung der Rechtsprobleme. Und in der Tat fragt sich der Verf., was die Rechtswissenschaft unter diesen Umständen, da sie sich doch auf Rechtsprobleme zu konzentrieren hat, noch sein kann. Und er greift nach dem letzten Strohhalm: Auch unabhängig von ihren Lösungen haben Probleme eine Bedeutung. „Wenn der Rechtswissenschaft das genommen ist, was an den Problemlösungen als das wesentliche erscheint, die Kritik und Bewertung, so muß sie, wenn anders die Probleme ihr Gegenstand sein sollen, versuchen, ... die Lösungen der Rechtsprobleme zu ignorieren. Die Rechtswissenschaft sieht sich also „auf die Probleme selbst angewiesen, auf das, was diese Probleme unabhängig von ihren Tatsachen oder möglichen Problemlösungen bedeuten". Und die Frage ist nur, ob eine derartig präzisierte Disziplin eine Wissenschaft genannt werden kann.

Diese Frage glaubt Salomon bejahen zu können. Jede Wissenschaft beschäftigt sich nach ihm mit Problemen, ist Wissenschaft von Problemen. Aber freilich dürften in diesem Satze zwei widersprechende Behauptungen miteinander verbunden sein. Gewiß beschäftigt sich jede Wissenschaft mit Problemen, insofern Probleme Aufgaben bedeuten, die der Wissenschaft gestellt werden; so lebt die Wissenschaft geradezu von Problemen und kann sie am allerwenigsten entbehren. Trotzdem ist sie selbst keine Wissenschaft von Problemen; jedenfalls nicht die Einzelwissenschaft, sondern höchstens die Wissenschaftsgeschichte, deren Gegenstand die Darstellung der den Einzelwissenschaften gestellten Probleme und ihrer Lösungsversuche bilden würde. Dies wird verständlich werden, wenn wir am Schlusse dieser Abhandlung den Versuch machen, den Begriff der Wissenschaft und des Gegenstandes der Wissenschaft darzulegen. Es kommt für unsere Frage jedenfalls durchaus nicht darauf an, womit die einzelnen Wissenschaften arbeiten; es ist vollkommen gleichgültig, ob die Naturwissenschaften, wie Salomon lehrt, mit einem „Gebäude von vorläufigen Lösungen" arbeiten; denn diese vorläufigen Lösungen stellen eben nur Vorstufen zum „Gegenstand" dieser Wissenschaften und nicht den Gegenstand selbst in seiner Reinheit dar, und es wird uns dadurch auch nicht der Gedanke Salomons mundgerechter gemacht, daß bei der Rechtswissenschaft „statt der Antwort das Problem

selbst das bedeutsame sein soll". Wir fragen uns und müssen uns immer wieder fragen, ob eine solche Wissenschaft überhaupt einen Sinn hat. Auch dem Verf. ist bei seiner Wissenschaft von Rechtsproblemen anscheinend nicht recht wohl; aber er umgeht die grundsätzliche Frage, die wir hiermit gestellt haben, indem er uns zu zeigen sucht, daß die Rechtsproblematik eine wissenschaftliche Aufgabe habe, die nicht in einem zufälligen „Ansammeln" von Problemen besteht, sondern in einem System von Problemen[1]). Diese Idee des Verf. soll ihre Begründung in dem Gedanken finden, daß es schlechterdings unmöglich sei, „auch nur ein einziges Problem in seiner vollen Bedeutung und Tragweite zu erfassen, wenn nicht zugleich das Verhältnis Beachtung findet, in dem dieses eine Problem zur Gesamtheit aller übrigen Probleme des betreffenden Wissenschaftsgebietes steht". Aber freilich, so plausibel vielleicht manchem dieser Gedanke eines Systems von Problemen und der gegenseitigen Bedingtheit und Verschlungenheit der Probleme scheinen mag, im Grunde ist er ebenso problematisch wie alle bisherigen Ausführungen des Verf. Es ist schwer einzusehen, wie eine Frage durch eine andere Frage bedingt sein soll; ich glaube, daß der Verf. auch dieses Problem nicht zu Ende gedacht und daß ihm bei diesen Ausführungen der richtige Gedanke vorgeschwebt hat, daß manche Probleme, auf dem Gebiete des Rechts wie auf anderen Gebieten, nur denkbar sind, einen Sinn haben nur unter der Voraussetzung, daß vorher andere Fragen in bestimmter Weise beantwortet, andere Probleme in bestimmter Weise gelöst sind. Die Frage, ob ein Zivilgesetzbuch das Prinzip der freien Körperschaftsbildung oder das Konzessionssystem oder das der Normativbestimmungen durchführen soll, hat einen Sinn nur dann wenn die Frage, ob es überhaupt privatrechtliche Vereine zulassen soll, bejahend beantwortet ist; die Frage nach der Freiheit der Ehescheidung und der grundsätzlichen Gütertrennung nur dann, wenn die Ehe als Rechtsinstitut überhaupt bejaht worden ist usw. Dann fragt es sich freilich, ob diese oder jene Lösung des Unterproblems der gegebenen Lösung des Oberproblems entspricht; das vom Verf. behauptete Dependenzverhältnis ist also nur denkbar in Bezug auf die Problemlösungen, nicht auf die Probleme selbst. Und so steuern wir wenigstens geraden Wegs wieder auf die vom Verf. beiseite gelassenen Problemlösungen zu.

---

1) S. 74.

Zu unserer großen Überraschung begegnen wir auf diesem Wege dem Verfasser. Denn nach ihm kennzeichnet sich durch diesen Systemcharakter „das Verhältnis der Problematik zu demjenigen Wissenschaftsgebiete, das Antwort auf die offenen Fragen der Probleme geben soll". Es wird also ausdrücklich ein Wissenschaftsgebiet vorausgesetzt, das die Antworten auf die Fragen der Rechtsproblematik gibt, und wir stehen damit vor der Frage: Was ist das für ein Wissenschaftsgebiet? Und wie verträgt sich die Anerkennung dieser Wissenschaft der Antworten mit der früher aufgestellten Theorie des Verf., wonach die Rechtswissenschaft nur als Rechtsproblematik, als Wissenschaft von den Fragen, Wissenschaft sein kann? Gilt es nicht also jetzt doch, den Wissenschaftscharakter dieser uns vom Verf. konzedierten Wissenschaft der Problemlösungen zu begründen, und stehen wir nicht damit wieder am Ausgangspunkt der Untersuchung? Mir scheint in der Tat, daß wir uns bisher nur im Kreis bewegt haben. Der Verf. meint freilich: Daß eine solche Stätte der Beantwortung gefordert werde, könne nicht wunder nehmen; denn wenn eine Problematik auch ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit geltend mache, so bleibe es doch dabei, daß Probleme Lösungen erheischen[1]); und wir stimmen ihm darin gerne zu. Auch darin sind wir mit ihm einverstanden, daß die vollkommene Isolierung der Antworten „eine begriffliche Unmöglichkeit ist", daß jede Antwort zu einem System der Antworten hindrängt. Aber wir knüpfen daran die Frage: Wenn es die Rechtswissenschaft nur mit Problemen, nicht mit den Lösungen zu tun hat, wie der Verf. zunächst dargelegt zu haben glaubt, wenn sie nur unter dieser Voraussetzung Wissenschaft sein kann, was ist dann dieses System von juristischen Problemlösungen, und inwiefern kann es Wissenschaft sein, und wodurch unterscheidet es sich von der Rechtswissenschaft des Verfassers?

Nachdem wir uns darüber klar geworden sind, können wir, die wir bisher dem Verf. auf Schritt und Tritt gefolgt sind, uns kürzer fassen. Die von ihm behauptete „Einheit der Problematik" besteht nicht; hat schlechterdings keinen Sinn; den „Systemcharakter der Problematik" haben wir abgelehnt; damit fallen alle weiteren Erörterungen des Verf. für uns zusammen, die diese Einheit, diesen Systemcharakter voraussetzen. Der Beweis, daß eine

1) S. 75.

Problematik „in der Tat die Möglichkeit in sich berge, als selbständige und vollgültige Wissenschaft aufzutreten", ist Salomon gewiß nicht gelungen. Und wenn es daher richtig wäre, daß man eine Wissenschaft nicht mit Gewalt auf die Problematik beschränken darf, wie der Verf. meint, wenn „in Wahrheit die Problemlösungen ihr Arbeitsgebiet und ihre Interessensphäre darstellen", und darüber zu entscheiden „jede einzelne Wissenschaft die Kompetenz hat" [1]), so glaube ich, können wir an das darin ausgesprochene Zugeständnis anknüpfen, daß es eine Rechtswissenschaft gibt, der es auf die Lösungen und nicht auf die Probleme ankommt und den Verf. fragen, warum dann in aller Welt die Jurisprudenz gerade um Wissenschaft zu sein, dazu verdammt sein soll, sich mit den Fragen, statt mit den Antworten zu begnügen. Sie wäre ja auf diese Weise nur eine Wissenschaft von Fragezeichen, und daraus würde sich dann freilich ihre angefochtene Stellung im Kreis der Wissenschaften zur Genüge erklären, da es eine alte Wahrheit ist, daß ein Narr mehr frägt, als zehn Weise antworten können.

Der Zirkel, in dem er sich bewegt, leuchtet freilich dem Verf. nicht ein. Immer sucht er wieder zu seiner Rechtsproblematik zurückzufinden, obwohl ihm das sicherlich nicht leicht werden kann. Und so kommt schließlich ein Kompromiß zustande. „In der Stellung und Diskussion von Problemen", einerlei um welches Gebiet es sich handelt, „ist eine geradezu restlose Nichtbeachtung der Lösungen nicht denkbar" [2]). Der Sinn eines Problems liegt ja „in der Richtung auf die Problemlösung". Und wenn er daher zu den Werken der Klassiker der Jurisprudenz seine Zuflucht nimmt, so hat es dabei für ihn nicht darauf anzukommen, ob in diesen Werken „die Aufmerksamkeit geradezu unter Nichtachtung der Problemlösungen auf die Probleme selbst gelenkt ist", sondern nur darauf, ob „die Bedeutung der Darstellung statt in dem Aufzeigen dieser oder jener Problemlösung vielmehr gerade in der Abkehr von einer solchen Richtung zu erblicken ist". Und dieses letztere behauptet Salomon in der Tat. Die Beziehung der Werke unserer Klassiker zu irgend einem positiven Recht oder der Versuch eigener Lösung eines Problems fern von jedem positiven Recht wird nach ihm „nur als Zutat angesehen werden dürfen",

1) So ausdrücklich Salomon S. 77. 2) S. 78.

die „gegenüber der eigentümlichen Problementfaltung keinen dauernden Wert zu beanspruchen vermag, auch wenn es höchst bedeutungsvoll und interessant sein mag, zu wissen, welche Lösungen gerade derjenige sich zurechtgelegt hat und aus dem Wesen des Rechts heraus für richtig hält, der so tief in die Struktur und die systematische Tragweite des Problems eingedrungen ist". Zum Beweis beruft sich Salomon auf die Digesten als das klassische Dokument der Jurisprudenz, deren Rechtsfälle Probleme darstellen und sich zu Problemgruppen vereinigen, und bei denen die Juristen in der Kunst der Formulierung des Problems sich als Meister zeigen. Nicht auf die Entscheidungen kommt es nach dem Verf. an, sondern auf die Erkenntnis, daß die hier interessierenden Fragen auf eine bestimmte „Grundfrage" zurückgehen, wie z. B. die Frage, ob der Verkäufer von der Leistung befreit wird oder nicht, je nachdem der Rechtsfall so oder so gelagert ist, auf die Grundfrage „Leistungsunmöglichkeit durch Untergang der verkauften Sache" zurückgeht, die seinerseits wieder in dem „Problem des Gefahrübergangs" fundiert ist. Dabei übersieht der Verf. leider, daß der Gefahrübergang nicht ein Problem, sondern eine Problemlösung darstellt, daß die „Leistungsunmöglichkeit infolge des Untergangs der verkauften Sache" zwar keine Problemlösung, aber auch kein Rechtsproblem, sondern eine bloße quaestio facti ist, und daß, wenn wir das Gesagte richtig stellen, die Befreiung des Schuldners infolge von Unmöglichkeit der Leistung nicht ein Problem, sondern eine Problemlösung, nämlich einen Rechtssatz bildet. So sind die Probleme zwar die Ausgangspunkte, die Problemlösungen aber das Ziel der römischen Juristen gewesen. Und dasselbe gilt für die modernen Juristen. Der Verf. behauptet freilich auch hier das Gegenteil: „Man blicke etwa auf Kohlers Lehrbuch des Bürgerlichen Rechts. Das bürgerliche Recht ist eine Wissenschaft. Darum ist es von vornherein verfehlt, von einem Lehrbuch des bürgerlichen Rechts zu erwarten, daß es eine Darstellung des Deutschen BGB. enthalte. Sofern Wissenschaft gelehrt werden soll — etwas anderes ist es, wenn man sich auf die technische Verarbeitung und Darstellung eines Rechtes beschränkt — ist das ein Widerspruch; der Wissenschaftswert des genannten Buches offenbart sich gerade in der Konsequenz, mit der ein aller Gewohnheit entgegengesetzter Weg eingeschlagen und beibehalten wird". Kohler entwickelt nach dem Verf., geleitet durch sein umfassendes historisches Wissen, also durch die Kenntnis der einzelnen

Problemlösungsversuche, „die Probleme selbst in ihrer zeit- und ortlosen Gültigkeit“ [1]). Daß dann gerade die Antworten des BGB. besprochen und kritisiert werden, hat sachlich nur sekundäre Bedeutung, wie es auch nicht entscheidend ist, daß Kohler auch mit seiner Kritik und seinen eigenen Problemlösungen Wissenschaft zu geben glaubt“. Dieses Beispiel ist geschickt gewählt und mag einen Unkundigen vielleicht verführen. Denn bei Kohler, dem Mann der Rechtsvergleichung, läßt sich in der Tat in gewissem Sinn behaupten, daß das einzelne positive Recht, also die einzelne Problemlösung im Sinne Salomons, eine nur paradigmatische Bedeutung hatte; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß auch für ihn BGB. eben BGB. war, und daß auch seine Rechtsvergleichung die Problemlösungen und nicht die Probleme im Auge hatte. Und vollends: sollen nach dem Verf. unsere anderen Lehrbücher und Systeme des Bürgerlichen Rechts nicht Wissenschaft sein?

Was ist denn Wissenschaft? Der Verf. schreibt ein Buch über die Frage, ob die Jurisprudenz Wissenschaft ist, und sieht nicht, daß er sich damit zunächst vor das Problem gestellt hat, was überhaupt „Wissenschaft“ ist.

Wir verlassen an dieser Stelle den Weg, auf dem wir neben dem Verf. dahingetrottet sind, und verzichten, durch unser Thema gezwungen, darauf, noch weiter in den Gedankengang des Verf. einzudringen, in dem sich uns eine Fülle guter und weniger guter Ideen aufdrängt, um selbst nunmehr die Frage zu erörtern, ob die Jurisprudenz eine Wissenschaft ist, ob es überhaupt eine Wissenschaft vom Rechte geben kann und wie die Jurisprudenz beschaffen sein muß, um sich eine Wissenschaft nennen zu können.

IV.

Es kann uns nicht zweifelhaft sein, daß die Beantwortung dieser Frage in die Zuständigkeit des Rechtsphilosophen fällt. Uns, die wir die Rechtsphilosophie im Namen Kants treiben, ist es ganz selbstverständlich, daß die Rechtsphilosophie Wissenschaftslehre sein muß, so wie Kants Naturphilosophie Wissenlehre gewesen ist. Wir setzen voraus, daß Kant mit seiner Vernunftkritik die Metaphysik alten Stils ein für alle Mal überwunden hat, und daß die Problemstellung, die Kant gegenüber der „Natur“

1) S. 80.

genannten Wirklichkeit durchgeführt hat, trotz der durch den nachkantischen Idealismus vollzogenen Wendung zu einer neuen Metaphysik doch ihren Sinn behalten hat: die Frage, nicht *ob* Erkenntnis, Wissenschaft, möglich ist, sondern, *wie* sie möglich ist. Denn das bedeutet uns die „kopernikanische" Tat des großen Königsberger Philosophen, daß er den Skeptizismus zugleich mit dem Dogmatismus dadurch überwunden hat, daß er die Tatsächlichkeit dessen, was der erstere nicht zu bejahen wagte, voraussetzte, aber, im Gegensatz zu dem letzteren, den Geltungsgrund dieser Tatsächlichkeit aufwies. So müssen wir, wenn wir kritische Rechtsphilosophie treiben wollen, nicht fragen, *ob* Rechtswissenschaft möglich ist, sondern davon ausgehen, *daß* wir eine Rechtswissenschaft haben und fragen, mit welchem Rechte sie sich als Wissenschaft bezeichnet.

Salomon, dessen Buch die Veranlassung zu dieser Untersuchung gegeben hat, bekennt sich zu Kant, indem er sich uns als Anhänger der Marburger Schule vorstellt[1]), was freilich, wie wir aus seinem Werk ersehen, nur in gewissem Maße zutrifft. Aber er formuliert sein Problem anders, als Kant das der Naturwissenschaft formuliert hat, und dies gereicht seiner Untersuchung nicht zum Vorteil. Das leichtfertige Wort Kirchmanns von der Zufälligkeit und Wandelbarkeit des Gegenstandes der Rechtswissenschaft hat ihn ins Bockshorn gejagt; so sucht er nach einem anderen Gegenstand, der von der Willkür des Gesetzgebers unabhängig ist und deshalb in ähnlicher Weise, wie die unverrückbaren Naturgesetze, die Konstanz, die die Wissenschaft verlangt, zu gewährleisten vermag, und glaubt ihn in dem Rechtsproblem zu finden. Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung glauben wir dargelegt zu haben. So wollen wir als Anhänger Kants eine Korrektur der Problemstellung Salomons vornehmen, indem wir glauben, daß es nicht schwer halten wird, Salomon von der Notwendigkeit dieses Verfahrens zu überzeugen. Ich meine: Salomon hätte zunächst einmal fragen sollen, ob denn Kirchmanns Wort von den zu Makulatur werdenden Bibliotheken der Juristen irgend etwas gegen den Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft bedeuten kann. Und er hätte als Philosoph, und vor allem als kritischer Philosoph, die Frage entschieden verneinen müssen. Es ist zu behaupten, daß — in gewissem Sinne — wissenschaftliche Bibliotheken

1) S. V des Vorworts.

gar keine andere Aufgabe haben, als Makulatur zu werden, und daß gerade darin, daß sie es werden, ihr wissenschaftlicher Charakter begründet ist. Wäre es nicht der Fall, so gäbe es keine Wissenschaft; denn Wissenschaft bedeutet nicht ein starres Sein, nicht einen Besitz der Menschheit, sondern eine ewige Entwicklung, eine unendliche Aufgabe. Und weiter hätte er sich fragen sollen, ob wirklich der Gegenstand der Rechtswissenschaft im Gegensatz zu anderen, wirklichen und zweifellosen Wissenschaften, wie es die Naturwissenschaften sind, ein so wechselnder und unbestimmter und willkürlicher ist, daß dadurch der Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft in Frage gestellt wird. Damit wäre er dann vor dem weiteren Problem gestanden, das sein eigentliches Problem hätte sein sollen: was überhaupt der „Gegenstand der Rechtswissenschaft" bedeutet. Die kritische Philosophie — ich denke dabei vor allem an die Untersuchungen von Windelband und Rickert, die dem Verf. ja auch nicht unbekannt geblieben sind — hätte ihn darüber belehren können, daß Gegenstand der Wissenschaft etwas ganz anderes ist, als was Kirchmann und der Verf. darunter verstehen: nicht ein Gegenstand — unserer Sinnlichkeit, unserer Erfahrung, der uns gegenübergestellt ist und an dem sich dann die Wissenschaft exerziert, sondern ein Gegenstand, den die Wissenschaft überhaupt erst ermöglicht, zustande bringt, wie schon die naive vorwissenschaftliche Erfahrung ihre Gegenstände mittelst einer Synthesis a priori zustande bringt. Von diesem Gegenstand ist das Material der Wissenschaft zu unterscheiden; dieser Stoff mag verschiedenartig und wechselnd sein und ist es auch in allen Wissenschaften ohne Ausnahme, ohne daß dadurch ihr Wissenschaftscharakter beeinträchtigt würde. Die Materie, die der Chemiker heute zu seinem Experiment verwendet, ist eine andere, als die er morgen dazu verwenden wird, die Schallwellen, mit denen heute der Physiker arbeitet, sind individuell andere, als die, deren er sich morgen bedienen wird, und selbst der Astronom berechnet seine Bahnen der Gestirne mit Hülfe eines beständig wechselnden, wenn auch gleichartigen Materials, der Lichtstrahlen usw. So sind natürlich auch die Rechtsnormen des BGB. andere als die des Gemeinen Rechts und wird unser kommendes Strafgesetzbuch andere Normen enthalten als das gegenwärtig geltende. So hat die Entdeckung der Mikroorganismen die Naturwissenschaft vor neue und wichtige Probleme gestellt und einen ganz neuen Zweig der medizinischen Wissen-

schaft, die Hygiene nämlich, hervorgebracht. Dieses Neue der Naturerkenntnis hat also nicht die Wissenschaft vernichtet, sondern im Gegenteil: gerade wissenschaftbegründend gewirkt. Der Verf. hätte fragen sollen, was zu allererst Wissenschaft heißt; er hätte diesen Grundbegriff analysieren sollen und hätte dann gefunden, daß das Bleibende und Allgemeingültige an ihr, das der Willkür Entrückte nicht im Stoff der Wissenschaft liegt, sondern im Gegenteil in ihrer Form, da Wissenschaft gar nichts anderes ist als die objektive Gültigkeit eines Bewußtseinsinhalts oder eines Komplexes von Bewußtseinsinhalten. Wäre ihm das klar gewesen, so hätte er sich seine Aufgabe erheblich vereinfachen können; denn es wäre ihm ein Leichtes gewesen, einzusehen, daß es eine Wissenschaft von Rechtsnormen geben kann, wie von anderen in der Erfahrung wechselnden Erscheinungen; daß es eine sinnvolle Aufgabe bedeutet, den Normengehalt eines Gesetzbuchs in objektiv gültiger Weise zu ermitteln, also z. B. objektiv gültig festzustellen, daß im BGB. nicht die von vornherein beschränkte, sondern die unbeschränkte, aber beschränkbare Erbenhaftung durchgeführt ist; daß das Recht des Gläubigers, vom Schuldner eine Leistung zu verlangen, nicht ein bloßes Recht der Aufforderung, sondern ein Recht der Durchsetzung bedeutet, sodaß dem Begriff des Forderungsrechtes der Rechtsschutz und Rechtszwang immanent ist und dergl. und er hätte dann begriffen, daß derartige objektive Feststellungen durch drei berichtigende Worte des Gesetzgebers überhaupt nicht betroffen werden können. Gewiß werden auch rechtswissenschaftliche Bibliotheken, wenn wir das Wort nun im Sinne Kirchmanns nehmen wollen, „Makulatur"; aber nicht wegen der rastlosen Tätigkeit des Gesetzgebers, sondern infolge der rastlosen Fortschritte der Wissenschaft, die uns erkennen lassen, daß ehedem als wissenschaftlich geachtete Werke eben doch nicht diejenige „objektive Gültigkeit" gehabt haben, wie sie der Begriff der Wissenschaft verlangt. Savignys Recht des Besitzes und Jherings Geist des Römischen Rechts sind uns gewiß noch heute nicht Makulatur geworden, obwohl das Römische Recht nicht mehr in Geltung ist, eben weil und insoweit sie noch heute objektive Gültigkeit haben, und Lenels Edikt und Mitteis' Reichsrecht und Volksrecht sind nicht etwa von Anfang an Makulatur gewesen, weil das Edikt des Römischen Stadtprätors und die Papyri bei uns niemals die Bedeutung geltenden Rechtes gehabt haben. Aber freilich mag es eine Literatur der Jurisprudenz

geben, die nie etwas anderes gewesen ist, als Makulatur, eben weil sie niemals auf objektive Gültigkeit im Sinne der Wissenschaft, also auf Wissenschaftlichkeit ihrer Leistung und ihrer Tendenz, Anspruch erheben konnte.

Hieraus ergibt sich, daß wir keine Veranlassung haben, die Rechtswissenschaft als Wissenschaft von den Rechtsproblemen zu bezeichnen, selbst wenn eine solche Wissenschaft überhaupt einen Sinn haben sollte. Ich glaube, bereits gezeigt zu haben, daß das Problem als solches keinen Gegenstand der Wissenschaft bedeuten kann, weil es eben nichts weiter als eine Frage ist; nur die Lösung kann „Gegenstand" der Wissenschaft sein, und insofern ist freilich auch die vergleichende Rechtswissenschaft Wissenschaft, weil sie es nämlich gerade nicht mit den bloßen Problemen, sondern mit der Vielfältigkeit ihrer Lösungen zu tun hat. Und wenn sie sich gewiß nicht auf die bloße Gegenüberstellung der Lösungen beschränken darf, sondern sie zu vergleichen und zu bewerten hat, so hat auch dies im Sinne objektiver Gültigkeit zu geschehen, wozu sie eben des objektiven Maßstabs bedarf, als den wir früher schon die Rechtsidee erkannt haben. Auf diese Idee stoßen wir, indem wir den Begriff des Rechts analysieren, um zu dem Allgemeingültigen und Bleibenden im Recht zu gelangen; wir erkennen in ihr das Moment, das aus dem Begriff des Rechtes nicht weggedacht werden kann, ohne daß der Begriff selbst hinfällig wird, und so ermöglicht uns die richtig verstandene kritische Methode, ohne Schwierigkeit zu dem zu gelangen, worum sich Salomon vergeblich bemüht; denn diese Rechtsidee ist es zweifellos, die Recht und Rechtsbegriffe ermöglicht und auch eine Wissenschaft vom Recht als möglich erscheinen läßt. Es ist der Rechtsbegriff als der auf das Niveau der Objektivität erhobene Rechtsinhalt, der den „Gegenstand" der Rechtswissenschaft bildet, und die Objektivität dieses Begriffes ist es, was der unverrückbaren Geltung der Naturgesetze in der Naturwissenschaft entspricht und was der Willkür des Gesetzgebers in jeder erdenklichen Beziehung entzogen ist. Hätte der Verfasser den Begriff „Wissenschaft" nicht vorausgesetzt, sondern untersucht, hätte er infolgedessen erkannt, daß der „Gegenstand" der Wissenschaft nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, so hätte er, statt hundert Seiten zu und gegen Kirchmann schreiben zu müssen, erkannt, daß vielmehr der Rechtsbegriff und das System von Rechtsbegriffen dieser Gegenstand, und seine Gewinnung die Aufgabe der Rechtswissenschaft ist.

Es ist indessen nicht nur der hypnotische Einfluß Kirchmanns, der den Blick des Verfassers für seine Aufgabe verdunkelt hat. Eine weitere und m. E. sehr beträchtliche Schwierigkeit scheint mir in seiner Zugehörigkeit zur Marburger Schule begründet. Cohen kennt nur eine Form der Wirklichkeit, nämlich die kategorial erfaßte Wirklichkeit, die wir Natur nennen. Sie allein hat „Dasein"; zwar kennt Cohen sehr wohl ein „Sein", das über die Natur hinausgeht; aber zu ihm verhält sich das Dasein der empirischen Wirklichkeit als eine bloße Dependenz[1]). Es ist von Cohen in die Sphäre der ideellen Gültigkeit entrückt, ungefähr ebenso wie das wirklich Seiende bei Platon und die „objektive Realität" bei Kant, und macht zwar die empirische Wirklichkeit möglich, aber ohne daß deren Gebiet über das der Natur hinaus erweitert würde[2]). Für einen Philosophen, der, wie Cohen, von der Mathematik und Naturwissenschaft ausgegangen ist, mag dies begreiflich sein, so begreiflich wie der entsprechende Standpunkt Kants, der ja auch an der mathematischen Naturwissenschaft seiner Zeit orientiert war. Aber es entsteht dadurch die Schwierigkeit, in einem solchen System jene andere Wirklichkeit unterzubringen, die wir doch auch nicht in Abrede stellen können, die ideal geformte Wirklichkeit der Kultur. Die Rolle, die der Kulturbegriff bei Cohen spielt, und vor allem seine Ethik und Rechtsphilosophie liefert m. E. den Beweis dafür[3]). Nun ist Salomon zwar keineswegs blind auf Cohen eingeschworen; im Gegenteil, er lehnt z. B. dessen Idee, die Ethik an der Rechtswissenschaft zu orientieren, wie die Mathematik an der Naturwissenschaft orientiert ist, ausdrücklich ab[4]). Und er kennt, im Gegensatz zu Cohen, neben der Bewertung die theoretische Wertbeziehung als Funktion des Wertes[5]) und demgemäß die empirische Kulturwelt, die sich für ihn in verschiedene Kulturgebiete zerlegt[6]). Demgemäß erkennt er es auch als eine Aufgabe der Logik, diese Kulturwirklichkeit zu begründen und bemerkt richtig: „Indem die Philosophie als Logik sich diesen Gebieten zuwendet, will sie die Prinzipien der Wirklichkeitserkenntnis, also das Sein, erschließen," wobei das „Sein" natürlich im Sinne Cohens zu nehmen ist, sodaß es sich dabei um den Geltungswert dieser Wirklichkeit handelt. Daher

1) Vgl. z. B. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis S. 391 ff.
2) Cohen, Ethik des reinen Willen S. 20 ff.
3) Vgl. Cohens Ethik passim. 4) S. 143 f. 5) S. 49.
6) Vgl. S. 122, 145 f., 149 ff.

ist der Satz richtig: „Die Wirklichkeit steht am Anfang, das Sein am Ziele der Logik"; insofern nämlich dieses Sein die Gültigkeit des Seins im vulgären Sinn, der empirischen Kulturwirklichkeit, bedeutet[1]). Aber trotz diesem Schritt über Cohen hinaus gelingt es dem Verf. nicht, sich in ein sachlich befriedigendes Verhältnis zum Recht, der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie zu setzen, weil er eben doch zu sehr in der Gedankenwelt Cohens befangen bleibt. Es gibt für ihn kein einheitlich geformtes Kulturgebiet, so sehr der Satz: „Das gleiche Verhältnis" — wie bei der empirischen Naturwissenschaft — „liegt naturgemäß in dem gesamten Kulturgebiet vor[2])" zu dieser Annahme verführen möchte, sondern merkwürdiger Weise verschiedene Kulturgebiete von sehr verschiedenartiger Struktur, bei denen es sich nicht um Wirklichkeitserkenntnis handelt, die also zu der Wirklichkeit „hinführt", sondern um ein durchaus anderes Verhältnis zur Wirklichkeit, wie z. B. bei der Kunst, die nach Salomon „von der Wirklichkeit wegführt", sodaß ihr Ziel geradezu „Entwirklichung" ist[3]), und wieder andere Kulturgebiete, wo es sich nicht um „wirkliche", sondern um gedachte Wirklichkeiten handelt, deren Verwirklichung die Aufgabe bildet, sodaß der „Entwirklichung" die „Erwirklichung" gegenübertritt[4]). Und in diese letztere Kategorie von Wirklichkeiten gehört für den Verf. das Recht. Es wendet sich „nimmermehr von der Wirklichkeit ab"; es ist vielmehr „keine Wissenschaft und kein Kulturgebiet denkbar, das in ähnlichem Maße unbedingt auf die Wirklichkeit gerichtet ist". Aber „das Interesse des Rechts besteht auch nicht an einer erkenntnistheoretischen Bewältigung dieser Wirklichkeit". Jeden Versuch, die Rechtserkenntnis als eine Wirklichkeitserkenntnis zu konstruieren, erklärt daher der Verf. ausdrücklich für „von Grund aus verfehlt"[5]). Vielmehr sind für ihn die Wirklichkeiten, auf die das Recht gerichtet ist, „gedachte Wirklichkeiten" in dem Sinn, daß die Erwirklichung gerade von rechtswegen Gewicht und Bedeutung hat. „Künftige Wirklichkeiten, Erwirklichungen, sind also der Sinn der Rechtskultur." Die Konsequenz wäre offenbar: Das Recht hat als solches gar kein Dasein, sondern nur ein Sein im Sinne Cohens; es gehört der Sphäre der Idealität an. Dieser Standpunkt ist natürlich für den Juristen unannehmbar und er ist im Grunde auch unkritisch; als kritischer Rechtsphilosoph hätte

1) S. 149. 2) Ebenda. 3) S. 150. 4) Ebenda. 5) S. 151.

der Verf. davon ausgehen müssen, daß es ein empirisches Recht gibt, und die Frage stellen müssen, wie dieses Faktum vor dem Forum der Vernunft zu begründen sei. Aber was schlimmer ist: der Verf. bleibt sich mit dieser Auffassung selbst nicht konsequent, indem er gerade die von ihm in einer gewissen Zuneigung zur Windelband-Rickertschen Schule konzedierte empirische Kulturwelt wieder in Frage stellt, und zwar höchst sonderbarer Weise nicht nur für das Recht, sondern ganz allgemein. Der Verf., der vorher die Möglichkeit einer „theoretischen Wertbeziehung im Sinne Rickerts" ausdrücklich eingeräumt hat und der sie auch jetzt noch, in diesem Zusammenhang, nicht geradezu verwirft, behauptet doch, die Wirklichkeit, sofern sie Gegenstand der Forschung und der Erkenntnis sei, stehe „außerhalb jeder Beziehung zum Werte"; die Beherrschung der Wirklichkeit, wie sie im Bereich der logischen Wissenschaften erstrebt werde, kenne „keine Tendenzen, die auf den Wert abzielen". Soll also eine solche Beziehung zum Werte hergestellt werden, so ist dies für Salomon nur möglich, insofern die fragliche Wirklichkeit eine gedachte Wirklichkeit ist, sodaß es sich nur um Erwirklichung handeln kann. Erwirklichung, „Werterstrebung", das kommt in Frage[1]). Dabei sieht der Verf. nicht, daß dieser Gedanke nicht nur mit seiner Annahme von Kulturgebieten unvereinbar ist, in Bezug auf die es doch eine Erfahrung, Erkenntnis und Wissenschaft geben muß und auch wirklich gibt, sondern auch insofern widersinnig ist, als eine Erwirklichung von Werten, von Ideen, wie es z. B. auch für den Verf. die Rechtsidee ist, doch nur unter der Voraussetzung gedacht werden kann, daß Werte oder Ideen in die Wirklichkeit umgesetzt, „erwirklicht" werden können, sodaß wir dann eben, wenn dies geschieht, entweder eine wertvolle Wirklichkeit im Sinne Hegels, oder doch wenigstens eine wertbezogene Wirklichkeit im Sinne Windelbands, Rickerts und Lasks haben, die eben die empirische Kulturwelt ist. Oder sollte vielleicht die „Erwirklichung" der Kulturwerte immer nur wieder zur Natur führen? — Die Deduktion Salomons leidet aber noch an einem anderen und schlimmeren Fehler. Sie verwechselt die Rechtswissenschaft mit ihrem Material, dem Recht. Selbst wenn es richtig wäre, daß für das Recht eine nur gedachte Wirklichkeit in Frage käme, insofern nämlich der Wille und die Hand-

1) S. 153.

lungen der Menschen das Objekt der Befehle der Rechtsordnung wären, durch die die Idee des Rechts in diesen Handlungen zu „erwirklichen" wäre, so wäre doch damit keineswegs gesagt, daß auch für die Wissenschaft von diesem Recht nur diese gedachte, durch den vernünftigen Willen der Menschen herzustellende Wirklichkeit in Frage käme. Hier spukt wieder, offenbar, die Idee von der Jurisprudenz als einer „praktischen" Disziplin, wie sie ja auch in der Auffassung von der Rechtswissenschaft als einer „Normativwissenschaft" zum Ausdruck kommt[1]). Aber Wissenschaft ist theoretisches Verhalten; Wissenschaft strebt nach Erkenntnis; das gilt auch von der Rechtswissenschaft, die eine gegebene und keine bloß gedachte, erst zu erschaffende Wirklichkeit voraussetzt, wie jede andere Wirklichkeit auch, und es gilt von ihr selbst dann, wenn diese Wirklichkeit einen Inbegriff für die Praxis bestimmter Normen bildet, deren objektive Erkenntnis sich der Praxis nützlich erweist. Das Recht ist vorhandene Wirklichkeit; aber freilich nicht die wertfreie Wirklichkeit der Natur, die die konservativere Marburger Schule allein anerkennt, sondern die wertbezogene, werterfüllte Wirklichkeit der Kultur, in specie der Sittlichkeit. Das gilt für die Rechtsgeschichte wie für die systematische Rechtswissenschaft: auch die letztere setzt diesen Wirklichkeitsbegriff voraus und bildet aus ihr ihren Gegenstand, eben den Begriff des Rechts. Nur insofern kann ich daher dem Verf. ein Zugeständnis machen, als es sich um die Frage handelt, mit welcher Methode diese Wirklichkeitswissenschaft zu arbeiten hat. Es fragt sich, ob die Logik, die die mathematische Naturwissenschaft beherrscht, geeignet ist, das Material auch der Kulturwissenschaften zu bearbeiten, und das möchte freilich auch ich verneinen, um eine eigene Teleologik zu postulieren[2]), die unsere Wissenschaft endlich von allem naturalistischen Irrtum befreien würde. Aber auch dieser Gedanke ist dem Verf. ja wohl fremd geblieben.

Diese Voraussetzungen und Vorurteile bedingen natürlich den ganzen Gedankengang des Verf., und so müssen mir natürlich auch seine Ergebnisse fragwürdig erscheinen. Leider muß ich es mir hier versagen, nunmehr den Gedankengang des Buches im Einzelnen darzulegen und zu ihm Stellung zu nehmen; ich möchte

---

1) Vgl. z. B. Kelsen, Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode, 1911, und Schmollers Jahrb. 40, S. 95 ff.

2) Vgl. Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, S. 198 ff.

vielmehr, meinem Thema entsprechend, nur noch die Frage stellen, welchen Platz unter diesen Umständen das positive Recht im System des Verf. findet. Es leuchtet wohl ein, daß es im Grunde keinen finden kann; denn es ist ja ein Stück Wirklichkeit, und Recht, Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie haben es ja nicht mit Wirklichkeiten, sondern mit Erwirklichungen zu tun. Insofern würde sich der Verf. jenen Rechtsphilosophen anreihen, für die das Recht überhaupt nur eine Idee ist, und die jeden, der das positive Recht anerkennt, des Positivismus oder gar des Nihilismus beschuldigen[1]). In der Tat spielt das positive Recht bei Salomon nur eine untergeordnete Rolle. Gegen den Schluß seines Werkes tritt es in den Rahmen seiner Betrachtung ein[2]), indem er die Frage aufwirft, „in welchen Fällen Phänomene" — also doch Gebilde der empirischen Wirklichkeit! — „natürlich nur in der durch die Einstellung auf den Wert bedingten Betrachtungsweise" — sodaß hier also die Wertbeziehung wiederkehrt — „als rechtliche Phänomene, als Phänomene des Rechts, angesprochen werden können". Damit vollzieht der Verf. nochmals die Schwenkung von Cohen zu Rickert und es ist charakteristisch, daß er auch sofort die Idee des Rechts als „konstitutiven Faktor des Rechts der Erscheinung" bezeichnet. Ganz in der Weise, wie seinerzeit mir[3]), dient auch ihm plötzlich die Rechtsidee als das Apriori des Rechts, als „Bedingung der Möglichkeit des Rechts und damit der Rechtswissenschaft"; sie ermöglicht es, „die Phänomene des Rechts von den Phänomenen der Sitte, der Sittlichkeit, des religiösen Lebens, der Volkswirtschaftslehre usw. abzutrennen und als Phänomene des Rechts zu beglaubigen[4]). Dagegen kann ich eine Einwendung natürlich nicht erheben und ebensowenig gegen die Zuweisung einer zweiten Funktion an diese Rechtsidee, nämlich ihrer normativen, die nach dem Verf. darin besteht, daß sie „das Recht ermöglicht", d. h., wenn dies einen Sinn haben soll, „Norm für die Lösung der Rechtsprobleme ist". Ja ich stimme ihm auch darin zu, daß diese Rechtsidee nicht, wie ich früher behauptet habe, absolut formal, d. h. inhaltlos sein muß, um als dieses Apriori des Rechtes zu dienen, sondern nur frei sein muß von allem bedingten, empirischen Rechtsinhalt; ja ich möchte, was ich anderwärts in einer

1) Vgl. z. B. Nelson, Rechtswissenschaft ohne Recht, 1917.
2) Etwa S. 222 ff.
3) Vgl. Binder, Rechtsbegriff und Rechtsidee, 1915.
4) S. 223.

leider noch nicht erschienenen Schrift ausgeführt habe, geradezu behaupten, daß die Rechtsidee gar nicht inhaltlos und infolgedessen indefinibel sein darf, wenn sie auch nur eine ihrer beiden Aufgaben erfüllen soll. Und so wird für uns eine neue Aufgabe darin bestehen, gerade diesen Inhalt der Rechtsidee durch die transzendentale Analyse zu ermitteln. Aber alle diese Erörterungen bringen uns dem Problem des positiven Rechts nicht näher, obwohl dieses für eine kritische Rechtsphilosophie gerade das Problem sein sollte. Denn darum muß es sich für uns handeln, dieses positive Recht, das nicht weggedacht werden kann, als einen Sinnzusammenhang zu begreifen, den es zu analysieren gilt, und dabei wären wir dann auf methodisch einwandfreiem Wege zu der Idee des Rechts gelangt. Von hier aus wäre es dann ein Leichtes gewesen, das Verhältnis der Rechtswissenschaft zu diesem positiven Recht zu bestimmen, das natürlich als ihr Material aufzufassen ist, aus dem sie ihre Begriffe zu bilden, ihre Gegenstände zu erschaffen hat, während die dieser wiederum übergeordnete Rechtsphilosophie diese Rechtswissenschaft zu ihrem Material hat, an dem sie sich zu betätigen hat. Des Verf. ziemlich ungeklärtes Verhältnis zu der Marburger Schule verschließt ihm die Einsicht in diesen Sachverhalt; da ihm aus dem dargelegten Vorurteil das positive Recht mit seinen Normen nicht „Gegenstand" der Rechtswissenschaft sein kann, da diese es nur mit dem Rechtsproblem zu tun haben kann, so kommt er zu einer eigenartigen Koordination von Rechtswissenschaft und positivem Recht, die sich ja beide für ihn auf die Rechtsprobleme beziehen und die Aufgabe haben, Problemlösungen zu geben. Ebenso unannehmbar wie diese erscheint mir seine Auffassung vom Wert der Problemlösungen des positiven Rechts, die er als willkürlich den wissenschaftlichen gegenüberstellt[1]). Auch in der Setzung des Rechts waltet ja die Tendenz auf die Rechtsidee und so erscheint auch das positive Recht als ein Gebilde nicht der Willkür, sondern der Vernunft, die ja nichts anderes ist, als das Vermögen zu Ideen. Es geht deshalb auch nicht an, mit dem Verf. der Rechtsidee, als der die Wissenschaft beherrschenden Idee, im positiven Recht den Rechtsbegriff gegenüberzustellen, „als einer Statuierung des Willens einer herrschenden Majorität", womit der Verf. bedenklich an Tolstoi und die Anarchisten anklingt, und ebenso der Idee des

1) Vgl. S. 248.

Staates den Begriff des Staates, der Idee des Menschen den Begriff des Menschen [1]). Ohne ihre Idee sind vielmehr diese Begriffe gar nicht möglich, auch der des Menschen nicht, sofern wir ihn nicht als den der naturwissenschaftlichen species des homo sapiens verstehen. So bedeutet gewiß das positive Recht keine „Abkehr von der Wissenschaft" und muß auch die Rechtsphilosophie den Gebilden des positiven Recht nicht, wie der Verf. meint, „feindlich gegenüberstehen". Nicht im Geringsten wird diese Behauptung durch des Verf.'s Erörterung über die juristische Fiktion und Analogie begreiflich gemacht, bei denen es sich für die Rechtswissenschaft ja doch nur darum handelt, sie als das zu begreifen, was sie sind, nämlich „technische Abbreviaturen", Hülfsmittel, die erst in Rechtssätze umzudenken sind, damit aus ihnen Begriffe gebildet werden können. Ich lehne daher auch die von dem Verf. versuchte Gegenüberstellung von Rechtswissenschaft und „Theorie des positiven Rechtes" [2]) ab, die natürlich wieder nur in dem Vorurteil begründet ist, daß es keine Wissenschaft dieses positiven Rechtes geben könne, weil es eben willkürlich und zufällig sei, — und damit auch alles, was er über das Verhältnis der einen und der andern zum „Dogmatismus" bemerkt, indem ich ihm nochmals die Frage vorlege, was denn diese „Theorie" anderes ist, als die Wissenschaft vom Rechte. Wenn aber diese Wissenschaft ihre Begriffe bildet, dann formt sie zwar die empirische Wirklichkeit ihres Materials, eben die Rechtssätze, in Begriffe um; es bleiben aber dabei nicht, wie Salomon meint, irgendwelche „Schlacken" übrig, „die doch auch Recht sind" — was gar nicht zu begreifen ist — und daher erhebt sich für uns auch nicht das Problem, was die Wissenschaft damit anzufangen hat [3]). Und deshalb brauchen wir uns auch nicht mit dem Verf. an die Psychologie zu wenden, die nach ihm die Aufgabe hat, „der Mehrheit des Vernunftwirkens gegenüber die Einheit des menschlichen Kulturbewußtseins zu statuieren", die aber nach meiner Ansicht nur psychische Vorgänge zu beschreiben vermag. Und so muß ich schließlich auch hier noch dem Verf. widersprechen. Die Psychologie ist m. E. keine Provinz der Philosophie und vermag uns nur eine Vielheit von Bewußtseinsakten, nicht die Einheit des Bewußtseins oder der Vernunft bewußt zu machen. Ist erstere, die transzendentale Apperzeption, die unmittelbare Gegebenheit, die, wie jedes Erlebnis und jede Er-

1) S. 247 f. 2) S. 250. 3) Ebenda.

fahrung, so auch die Philosophie erst ermöglicht, so muß die letztere für eine kritische Philosophie, die von den Inhalten des Bewußtseins auszugehen gezwungen ist, ein bloßes Postulat bleiben. Aber sicherlich werden wir, wenn wir uns damit nicht bescheiden wollen, nicht auf die Psychologie, sondern allein auf die Metaphysik verwiesen. Und freilich betrachte auch ich diese Frage als ein den Rechtsphilosophen interessierendes Problem; denn er hat es ja nicht allein mit dem Recht, als einer Welt für sich zu tun, sondern auch die Aufgabe, seinen Gegenstand in das Ganze eines Systems einzugliedern, sodaß er an der Frage nach der Einheit der Vernunft als der Grundlage für ein System der Werte, unmittelbar interessiert ist.

Ich glaube, mit diesen Bemerkungen meinen Gegenstand erschöpft zu haben. Ich habe zu zeigen versucht, wie unbegründet der Angriff Kirchmanns auf die Rechtswissenschaft gewesen ist und wie verheerend er auf die Wissenschaft von dieser Wissenschaft gewirkt hat. Ich glaube gezeigt zu haben, daß es eine Wissenschaft vom Rechte geben kann und daß sie einen Gegenstand hat, der durchaus über die Angriffe Kirchmanns erhaben ist. Hieraus ergibt sich für uns der Schluß, daß die Jurisprudenz sich mit Recht als Wissenschaft bezeichnet, sofern sie nur bewußt Wissenschaft sein will, d. h. ohne Rücksicht auf irgendwelche praktische Ziele die wissenschaftliche Aufgabe im Auge behält, oder, was dasselbe ist, die objektive Gültigkeit ihrer Ergebnisse erstrebt.

Noch ein Bedenken gilt es zu zerstreuen. Es liegt die Auffassung nahe, daß in dieser Beschränkung der Rechtswissenschaft auf ein rein theoretisches Ziel der oft beklagte Gegensatz zwischen juristischer Theorie und Praxis begründet sei. Indessen läßt sich leicht zeigen, daß diese Meinung unbegründet ist. So entschieden ich mich dagegen gewendet habe, daß die Rechtswissenschaft eine „praktische Wissenschaft" sei, die sich insofern von anderen Wissenschaften unterscheide, so entschieden muß ich auch bestreiten, daß der behauptete Gegensatz von Theorie und Praxis die Konsequenz meiner Lehre von der Jurisprudenz als Wissenschaft sei, ja daß er nur überhaupt einen Sinn habe. Gewiß: die Rechtswissenschaft geht auf Erkenntnis, auf Gegenständlichkeit der Rechtsinhalte, und kann keinen anderen Zweck haben; aber es bedarf wirklich nicht langer Überlegung, um einzusehen, daß dies keinen Gegensatz zu den Bedürfnissen der Praxis bedingen kann. Der Gemein-

spruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ hat auch in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Gerade weil der Stoff, aus dem die Rechtswissenschaft ihre Begriffe zu bilden, ihre Gegenstände zu erschaffen hat, praktisch, d. h. für die Praxis bestimmt ist, ist der behauptete Gegensatz gar nicht denkbar. Die Rechtswissenschaft hat ja gar keine andere Aufgabe, als den Sinn der Rechtsnormen zu ermitteln, als für das praktische Verhalten der Menschen — gleichviel welcher Menschen — bestimmter Gesetze, und sie wird daher die „Gegenständlichkeit“ oder objektive Gültigkeit ihrer Ergebnisse nur dann behaupten können, wenn sie diese praktische Bedeutung ihres Materials vollständig erfaßt und ihre Begriffe entsprechend gebildet hat. Deshalb verlangen wir ja an Stelle der bisher auch auf diesem Gebiet herrschend gewesenen naturwissenschaftlichen eine teleologische Begriffsbildung, indem wir uns bewußt sind, daß die Natur in der Sphäre des Rechts nichts zu suchen hat und daß die scheinbar naturwissenschaftlichsten Begriffe, wie Mensch, Person, Sache, Gegenstand, Vater u. a. m. teleologische und keine naturwissenschaftlichen Begriffe sind. So muß also der praktische Zweck der Rechtsnormen und der theoretische Zweck der Rechtswissenschaft notwendig koinzidieren und macht die klare Erfassung der besonderen Beschaffenheit ihres Materials als für die Praxis bestimmter Normen die Rechtswissenschaft als Wissenschaft erst möglich. Der praktische Zweck, den wir nicht aus den Augen verlieren dürfen, führt nicht zu einer Verleugnung der Theorie, zu einer Abschwächung und Preisgabe der logischen Konsequenz, sondern im Gegenteil, er bedingt die besondere Methode der Rechtswissenschaft, die sie erst zur Wissenschaft macht. Deshalb gerade können wir getrost behaupten, daß die Jurisprudenz, wenn wir sie recht verstehen, nur Wissenschaft sei, und das Wort Platons auf sie anwenden: „*Τὸ δ' ἔστι που πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον*“.

Der Ziehensche Binomismus und sein Verhältnis zur Philosophie der Gegenwart.

Von Dr. **Martha Ulrich** (Berlin).

Bald nachdem Ziehen im Jahre 1898 mit der von ihm begründeten und unter dem Namen des Binomismus zusammengefaßten Erkenntnistheorie zum ersten Male vor die Öffentlichkeit getreten war[1]), hat er in einer Reihe von Abhandlungen[2]) Gelegenheit genommen, sich mit den hervorragendsten Vertretern der damaligen Erkenntnistheorie, soweit ihre Anschauungen den seinigen nahestanden, ausführlich auseinanderzusetzen[3]). Auch in seinen späteren Schriften, in denen er die in jener ersten programmatischen Abhandlung entwickelten erkenntnistheoretischen Anschauungen in verschiedener Form und unter verschiedenen Gesichtspunkten[4])

1) Psychophysiologische Erkenntnistheorie. 1. Aufl. Jena 1898 (2. Aufl. 1907).

2) Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 1901, Band 27, S. 305; 1903, Band 33, S. 91; 1906, Band 43, S. 241.

3) Die Forscher, mit deren Erkenntnistheorie sich die genannten Abhandlungen beschäftigen, sind Avenarius, Schuppe und Mach. Der Avenarius betreffende Aufsatz erschien 5 Jahre nach dem Tode dieses Philosophen. Schuppe hat in der gleichen Zeitschrift (Band 35) eine Erwiderung veröffentlicht, deren Hauptthema die Verteidigung seiner Lehre vom Ich bildet. Dagegen muß es auffallen, daß Mach, obwohl er in der Vorrede zu „Erkenntnis und Irrtum“ vom Jahre 1905 mit Genugtuung die Übereinstimmung zwischen der Ziehenschen Erkenntnistheorie und seinem eigenen naturwissenschaftlichen Standpunkt hervorhebt, in keiner seiner späteren Veröffentlichungen Gelegenheit genommen hat, auf die im Jahre 1906 erschienenen Erörterungen Ziehens und die von diesem gegen ihn erhobenen Einwände zurückzukommen.

4) Die in der Abhandlung „Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie“, Wiesbaden 1914, S. 67, Anm. 3 angekündigte „rekonstruierende“ Entwicklung des Binomismus ist uns allerdings der Autor bis jetzt schuldig geblieben!

ausführlich dargestellt, begründet und in alle ihre erkenntnistheoretischen und methodologischen Konsequenzen verfolgt hat, ist er allenthalben bemüht gewesen, den historischen Zusammenhang mit der Philosophie der Gegenwart und der Vergangenheit zu wahren, indem er die Ergebnisse seiner eigenen erkenntnistheoretischen Untersuchungen den Lehren älterer wie neuerer Erkenntnistheoretiker in eingehenden kritischen Parallelen gegenüberstellte [1]). — Und zwar waren dabei für ihn, seinem eigenen Zeugnis zufolge [2]), nicht sowohl historische Interessen maßgebend als vielmehr der Wunsch, an Hand der von ihm durchgeführten Vergleiche seine eigenen erkenntnistheoretischen Sätze zu verteidigen und weiterzuentwickeln.

Unter dem gleichen, logisch-systematischen Gesichtspunkt möchten auch wir im folgenden den Versuch machen, einigen Beziehungen nachzugehen, die wir zwischen dem Binomismus und der Erkenntnistheorie der Gegenwart gefunden zu haben glauben. Wenn es sich dabei um ein scheinbar bunt zusammengewürfeltes Material handelt, das — aus den verschiedensten Problemstellungen hervorgegangen und von sehr verschiedenartigen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen getragen — uns bald in Gestalt umfassender, systematisch ausgeführter Lehrgebäude, bald nur in Form kurzer programmatischer Forderungen und beiläufig hingeworfener Bemerkungen entgegentritt, so dürfte gerade diese Vielgestaltigkeit der Ausgangspunkte wie der Begründungen am besten den Zweck erfüllen, uns die dem Binomismus zugrundeliegenden Probleme von möglichst vielen Seiten und in möglichst verschiedenartiger erkenntnistheoretischer Beleuchtung sichtbar zu machen, um so die Tragfähigkeit und Tragweite der von Ziehen dargebotenen Lösung nach allen Richtungen hin zu erproben und zu würdigen.

---

1) Vgl. namentlich: „Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage", Jena 1913, § 19—24; „Die Grundlagen der Psychologie", Leipzig und Berlin 1915, I. Buch, § 10, 12ff. und 21ff., sowie ferner die oben genannte Abhandlung „Zum gegenwärtigen Stand der Erkenntnistheorie" und den an Kant anknüpfenden Aufsatz „Kategorien und Differenzierungsfunktionen", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 39. Jahrg. 1915, S. 133 und 312.

2) Vgl. Zeitschr. für Psychol. und Physiol. der Sinnesorg. Band 27, S. 305, Band 33, S. 128, Band 43, S. 241 und 267.

I. Darstellung und Vergleich.

A. Der Ziehensche Binomismus.

Um für die hier beabsichtigte Gegenüberstellung eine Grundlage und einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wollen wir zunächst mit wenigen Strichen das skizzieren, was uns als das Wesentliche und Charakteristische der von Ziehen durch den Namen des Binomismus umschriebenen erkenntnistheoretischen Deutung der Wirklichkeit erscheint[1]).

Die Ziehensche Erkenntnistheorie nimmt ihren Ausgang von den uns unmittelbar gegebenen Empfindungen, in welchen sie den sog. erkenntnistheoretischen Fundamentaltatbestand erblickt. Die Empfindungen bezw. Empfindungskomplexe treten uns jedoch nicht als etwas Starres, Unveränderliches entgegen, sondern zeigen allenthalben Veränderungen, die sich zunächst scheinbar regellos vollziehen und höchstens gewisse Ähnlichkeiten unter einander aufweisen. Eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens wird erst dann erkennbar, wenn wir die gegebenen Empfindungen in bestimmter Weise zerlegen, nämlich in zwei Bestandteile oder Komponenten, die von Ziehen als Reduktionsbestandteil (ϱ-Bestandteil) und als Parallelkomponente (ν-Bestandteil) bezeichnet werden. Ihnen entsprechen zwei Klassen von Veränderungen, welche einer zwiefachen Gesetzmäßigkeit (Binomie) unterstehen: die Veränderungen der ϱ-Bestandteile, welche den von der Naturwissenschaft erforschten Kausalgesetzen, den „Naturgesetzen s. str.“, gehorchen und daher als Kausalprozesse bezeichnet werden, und die sog. Parallelprozesse, deren Ergebnis die ν-Komponente ist. Diese letzteren verlaufen, im Gegensatz zu den Kausalprozessen, ohne angebbare Geschwindigkeit (zeitlos oder „instantan“) und ohne nachweisbare Zwischenglieder, also nicht auf einem bestimmten Wege („aviatisch“). Sie folgen demgemäß auch nicht den Kausalgesetzen, sondern anderen, bisher noch wenig erforschten Gesetzen,

1) Wir beschränken uns dabei auf die erkenntnistheoretische Grundlegung der Empfindungen, da nur diese für die von uns zum Vergleich herangezogenen Theorien in Frage kommt, während die sonstigen erkenntnistheoretischen Lehren Ziehens, so vor allem auch seine Lehre von den der ν-Komponente der Empfindungen entsprechenden Vorstellungs- oder v-Komponenten, in dieser Untersuchung außer Betracht bleiben müssen.

den von Ziehen sog. „Parallelgesetzen", die sich z. T. mit den Sätzen von den spezifischen Sinnesenergien decken.

Mit Rücksicht auf diese zwiefache Gesetzmäßigkeit des Geschehens können wir nun wiederum — wenigstens vorläufig[1]) — unter den uns gegebenen Empfindungskomplexen zwei Gruppen unterscheiden: einerseits sog. ξ-Komplexe, welche zwar Parallelwirkungen empfangen, aber ihrerseits nur Kausalwirkungen ausüben können, andererseits sog. ν-Komplexe (Nervensysteme, genauer: Gehirne), welche mit den übrigen Empfindungskomplexen nicht nur in wechselseitigen Kausalbeziehungen stehen, sondern außerdem noch die Fähigkeit haben, auf diejenigen ϱ-Bestandteile, von welchen sie eine Kausalwirkung (sog. Reizwirkung) empfangen, eine der Parallelgesetzlichkeit entsprechende „Rückwirkung" (Reflexion, Empfindungsreaktion) auszuüben, durch welche dieselben eine „rückläufige Transformation" im Sinne der Parallelveränderung erfahren. Diese, die ν-Komponente, ist durch drei Faktoren bestimmt: erstens durch die generelle Organisation des menschlichen (bezw. tierischen) Nervensystems einschl. der zugehörigen Sinnesorgane, zweitens durch die individuelle Eigenart des einzelnen Gehirns (ν-Komplexes), drittens endlich durch die jeweiligen momentanen (räumlich-zeitlichen) Umstände.

Die Parallelkomponente ist mithin, den ϱ-Bestandteilen gegenüber, etwas Sekundäres, gewissermaßen Zufälliges, insofern als sie von der zufälligen Anwesenheit eines ν-Komplexes abhängt; man kann daher die ϱ-Bestandteile auch als die Grundbestandteile der Empfindungen bezeichnen. Als solche können sie, wie aus dem oben Gesagten folgt, auch für sich, d. h. ohne ν-Komponente, existieren, nämlich überall dort, wo sie nicht zu einem ν-Komplex in Beziehung stehen, d. h. nicht zum aktuellen Wahrnehmungsbestande eines konkreten psychophysischen Individuums gehören. Solche von der ν-Komponente entblößten Reduktionsbestandteile werden von Ziehen als virtuelle ϱ-Bestandteile bezeichnet.

In den uns Menschen unmittelbar gegebenen Empfindungen sind freilich ϱ- und ν-Bestandteil stets verbunden oder, wie Ziehen sagt, einander supraponiert. Eben diese Supraposition ist es, welche uns die Gesetzmäßigkeit, die sowohl die Kausal- als auch die Parallelprozesse beherrscht, zunächst verhüllt. Um daher zu

1) Später setzt Ziehen auseinander, wie weit es berechtigt ist, im Sinne des Hylopsychismus auch allen ξ-Komplexen irgendwelche Parallelwirkungen zuzuschreiben. Vgl. dazu Grundlagen der Psychologie I, S. 174 ff.

allgemeinen Gesetzen der Veränderungen des Gegebenen zu gelangen, gilt es, die Tatsache dieser Supraposition zu durchschauen und die einander im wirklichen Geschehen durchkreuzenden Vorgänge soweit als möglich [1]) zu isolieren, um auf diese Weise ihre charakteristische Gesetzmäßigkeit zu enthüllen. Diese Aufgabe erfüllt die Erkenntnistheorie und legt damit den Grund, auf welchem dann die Einzelwissenschaften weiterbauen, indem die sog. Kausalwissenschaften, Physik und Chemie, die Kausalprozesse erforschen, während die Parallelveränderungen und die für sie geltenden Gesetze den Gegenstand der Psychologie bezw. Psychophysiologie bilden.

B. Verwandte Theorien in der Philosophie der Gegenwart.

a) Die idealistische Erkenntnistheorie.

Rickert.

Das Bedürfnis nach einer Zerlegung des unmittelbar gegebenen Wahrnehmungsbestandes in dem Sinne wie Ziehen sie im Binomismus vollzogen und sowohl an den Problemen der Physik wie namentlich an denen der Psychophysiologie und Psychologie bis in alle Einzelheiten erprobt und durchgeführt hat, macht sich in der Erkenntnistheorie der Gegenwart an zahlreichen Stellen bemerkbar. Seitens des Idealismus, der in seinen hier berücksichtigten Vertretern zugleich die von Ziehen [2]) als „Logizismus" charakterisierte Richtung der modernen Philosophie repräsentiert, hat zunächst Rickert — über den, seinen bahnbrechenden wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zugrundeliegenden Gegensatz von naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung hinaus — auch die innerhalb des Gebietes der Naturwissenschaften

1) Wie Ziehen (Erk.theorie 1913, § 40/41) gezeigt hat, können wir Menschen den Schleier, der uns die wahre Beschaffenheit der ϱ-Bestandteile verhüllt, zwar niemals ganz abwerfen, ihn aber doch an einzelnen Stellen lüften, indem wir, geleitet von der Erwartung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Kausalveränderungen, teils durch Ausnutzung der „Pluralität unserer Sinnesorgane", teils durch systematische Variation der Bedingungen innerhalb derselben Sinnesmodalität, partielle Reduktionen verschiedener Art ausführen und durch kontrollierenden Vergleich derselben uns allmählich dem (freilich nie ganz erreichbaren!) Ideal einer vollständigen Elimination der ν-Komponente annähern.

2) Vgl. Erk.theorie 1913, S. 411 ff., Grundlagen d. Psychol. I, S. 15; Zum gegenwärtigen Stand der Erk.theorie S. 40 ff.

verlaufende Grenzlinie zwischen Physik und Psychologie festzulegen versucht[1]).

Nach ihm besteht die Aufgabe der Naturwissenschaft als generalisierender oder Gesetzeswissenschaft darin, „die unübersehbare empirische Mannigfaltigkeit der Welt als Ganzes in ein übersehbares System von Begriffen zu bringen." Diese ihre Aufgabe kann sie, soweit die Körperwelt, als ein den Raum erfüllendes Objekt, in Frage kommt, am vollkommensten in der Weise durchführen, daß sie alle qualitative Vielheit, die als solche unübersehbar ist, beiseite läßt, bis sie schließlich nur eine quantitative Mannigfaltigkeit einfacher „letzter Dinge" übrig behält, deren einzige Veränderung ebenfalls eine rein quantitative, nämlich Ortsveränderung oder Bewegung, ist. — Bei einer solchen begrifflichen Bearbeitung der Körperwelt bleibt demnach das Qualitative als ein unaufgelöster und im mechanischen Sinne unbegreiflicher Rest der Wirklichkeit zurück, dem gegenüber der Wissenschaft nun gleichfalls die Aufgabe erwächst, ihn nach bestimmten Gesichtspunkten begrifflich zu bearbeiten und in ein übersehbares System zu bringen. Hierin kann man nach Rickert die Aufgabe der Psychologie erblicken.

Während also bei Rickert die Naturwissenschaften im weiteren Sinne als generalisierende Wissenschaften den individualisierenden oder historischen Wissenschaften gegenüberstehen, wird die Naturwissenschaft im engeren Sinne oder die Physik als quantifizierende Wissenschaft der Psychologie, als der Wissenschaft vom Qualitativen, gegenübergestellt.

An dieser Begriffsbestimmung ist zunächst bemerkenswert, daß sich, wie Rickert ausdrücklich betont, die von ihm durchgeführte Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Psychologie auf die Körperwelt bezieht, „insofern diese ein den Raum erfüllendes Objekt ist." Die Körper sind also für Rickert nicht bloß Gegenstand der Physik, sondern unter bestimmten Gesichtspunkten (nämlich in Bezug auf ihre qualitative Beschaffenheit) auch Gegenstand der Psychologie[2]). Rickert befindet sich hierin

1) Vgl. Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, Tübingen 1900, besonders S. 75.

2) Allerdings hat Rickert an dieser Begriffsbestimmung nicht immer festgehalten. So stellt er z. B. in dem Aufsatz „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft", Freiburg i. B., 1. Aufl. 1899 (3. Aufl. 1915) S. 33 f. die Psychologie, als die Wissenschaft von den geistigen Vorgängen oder den Seelen, der Körperwissen-

in voller Übereinstimmung mit Ziehen, der ja ebenfalls, wie wir gehört haben, auch, und zwar in erster Linie, die im Raume lokalisierten Empfindungen unter bestimmten Gesichtspunkten (nämlich mit Rücksicht auf ihre v-Komponente) der Psychologie bezw. Psychophysiologie zur Bearbeitung zuweist, — im Gegensatz zu der, namentlich in Kreisen, die dem experimentellen psychologischen Forschungsbetrieb fernstehen, vielfach üblichen Auffassung, wonach als Objekt der Psychologie nur die Vorstellungen, nebst Gefühlen, Wollungen u. dgl., kurz: das Nicht-Räumliche in Betracht kommt, die Empfindungen dagegen nur dann und nur soweit als sie im Sinne des Realismus und der Introjektionshypothese von der Körperwelt unterschieden und ins „Innere" des Subjektes verlegt werden [1]).

Ziehen und Rickert gehen also insofern von einer gemeinsamen Voraussetzung aus, als für beide das raumerfüllende Gegebene (die Empfindungen bezw. die Körperwelt) Gegenstand sowohl der Physik als auch der Psychologie ist, je nach den Gesichtspunkten, unter welchen man es betrachtet. Wenn wir nun aber diese Gesichtspunkte und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen näher ins Auge fassen, so zeigt sich alsbald, daß der von Rickert mit Hilfe des Gegensatzes von Qualität und Quantität gewonnene Gegenstand der Naturwissenschaft sich nach Inhalt und Seinsart wesentlich von dem unterscheidet, was Ziehen auf Grund des Binomismus unter dem ϱ-Bestandteil als dem Objekt der Naturwissenschaft versteht. Während nämlich Rickert den Gegenstand der Physik durch die Heraushebung einer bestimmten Eigenschaft des Gegebenen, der Quantität [2]), charakterisiert, ist durch das Ziehensche Teilungsprinzip: die den Empfindungen und ihren Veränderungen immanente doppelte Gesetzmäßigkeit, noch nicht das Geringste über eine ev. Aufteilung der an den unzerlegten Empfindungen vorgefundenen Eigenschaften zwischen ϱ- und v-Bestandteil präjudiziert.

Ebensowenig ist bei Ziehen der Charakter der naturwissenschaftlichen Kausalgesetze in irgend einer Hinsicht festgelegt,

---

schaft, als der Wissenschaft vom raumerfüllenden physischen Sein, gegenüber, indem er beide dem Begriff der „Naturwissenschaft im weitesten Sinne des Wortes" unterordnet.

1) Vgl. Ziehen, Grundlagen der Psychol. I, S. 90 ff.

2) Über die Zulässigkeit einer Gegenüberstellung von Quantität und Qualität vgl. Ziehen, Erk.theorie 1913, S. 79 f.

während Rickert — von seinem Standpunkt durchaus folgerichtig — das Ideal der naturwissenschaftlichen Kausalgesetzlichkeit in der Kausalgleichung erblickt [1]).

Vielmehr ist es nach Ziehen Sache der Naturwissenschaft, auf empirischem Wege für jede einzelne dieser Eigenschaften festzustellen, ob, und ev. mit welchen Modifikationen, sie auch dem ρ-Bestandteil zukommt. Was im Besonderen die Qualität betrifft, so zweifelt Ziehen nicht daran, daß auch der ρ-Bestandteil irgendwelche, der Qualität der unzerlegten Empfindung entsprechende „qualitativische" Eigenschaften besitzen müsse, wenn es auch der Naturwissenschaft bisher noch nicht gelungen ist, ihre genauere Beschaffenheit festzustellen [2]).

Mit Recht betrachtet Ziehen [3]) es als einen Vorzug seiner Erkenntnistheorie, daß sie der Naturwissenschaft ihre volle Aktionsfreiheit wahrt, indem sie grundsätzlich darauf verzichtet, bezüglich der näheren Charakteristik der ρ-Bestandteile der empirischen Forschung irgendwie vorzugreifen. Sie ist vermöge dieser Weite und Elastizität ihrer Begriffsbestimmungen auch der Rickertschen Definition des Gegenstandes der Naturwissenschaft gegenüber im Vorteil; denn, wie Rickert selbst hervorhebt [4]), erweist sich das Quantitätsprinzip als viel zu eng, um der Fülle der tatsächlich vorhandenen naturwissenschaftlichen Disziplinen gerecht zu werden, da im Grunde nur die Mechanik es mit einem rein quantitativen Körperbegriff zu tun hat, während zahlreiche andere wichtige Zweige der Naturwissenschaft — Rickert nennt vor allem Chemie und Biologie — mit Begriffen arbeiten, die zum großen Teil aus qualitativen Elementen bestehen, mithin durch die Rickertsche Definition garnicht erfaßt werden. —

Aus der verschiedenartigen Charakteristik der ρ-Bestandteile einerseits, der naturwissenschaftlichen Objekte im Sinne Rickerts andererseits, ergibt sich weiterhin ein fundamentaler erkenntnistheoretischer Gegensatz in Bezug auf ihr Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit. Wenn nach Rickert die Naturwissen-

---

1) Vgl. Psychophysische Kausalität, S. 64.

2) Vgl. Erk.theorie 1913, S. 85 f., Grundlagen der Psychol. I, S. 98.

3) Erk.theorie 1913, S. 172 und 539, Zum gegenwärtigen Stand der Erk.-theorie S. 71.

4) Psychophysische Kausalität S. 80. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung". Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1902 (2. Aufl. 1913), S. 119 ff. u. 205 f.

schaft ihr Objekt in der Weise gewinnt, daß sie aus der gegebenen anschaulichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, unter Absehung von aller qualitativen Bestimmtheit derselben, das quantitative Moment begrifflich isoliert, als dasjenige, was einer vollkommenen Vereinfachung durch die Begriffsbildung am leichtesten zugänglich ist, so darf ein solches Denkprodukt natürlich nicht als eine selbständige Realität aufgefaßt werden, denn in der vollen empirischen Wirklichkeit gibt es nur quantitativ und qualitativ bestimmte Dinge, aber keine für sich bestehenden reinen Quantitäten[1]).

Ganz anders dagegen verhält es sich mit den ϱ-Bestandteilen Ziehens. Ihr Begriff ist so gebildet, daß er nicht eine bestimmte Seite oder Eigenschaft des Gegebenen, sondern einen bestimmten Bestandteil desselben bezeichnet, oder vielleicht noch richtiger: das Gegebene, die empirische Wirklichkeit selbst, abzüglich gewisser, von der Natur unseres zentralen und peripherischen Nervensystems (einschließlich der Sinnesorgane), abhängiger Zutaten bezw. Veränderungen. Die ϱ-Bestandteile können daher nicht bloß in begrifflicher Isolierung gedacht werden, sondern, wie sich aus der Lehre von den virtuellen ϱ-Bestandteilen ergibt, u. U.[2]) auch für sich allein in voller empirischer Realität existieren.

Mit Husserl[3]) können wir diesen Unterschied auch so ausdrücken: Der ϱ-Bestandteil ist ein selbständiger Teil oder ein Stück des Gegebenen, mithin ein Konkretum, die Quantität dagegen ein unselbständiger Teil oder ein Moment desselben, mithin ein Abstraktum.

Durch den Umstand, daß die ϱ-Bestandteile uns Menschen nie und nirgends in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit gegeben sind, sondern stets „verschleiert durch ν-Komponenten", kann diese ihre empirische Realität natürlich in keiner Weise in Frage gestellt werden, denn es handelt sich ja dabei lediglich um eine durch die gattungsmäßige Eigentümlichkeit unserer sinnlichen Organisation bedingte, sozusagen anthropologische Beschränkung, also um eine

1) Vgl. Rickert, Psychophysische Kausalität, S. 76; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 555 Anm.

2) Und mit dem S. 369 Anm. 1 gemachten Vorbehalt.

3) „Logische Untersuchungen", 2. Aufl., Halle 1913, Band II, Untersuchung III, § 17. Vgl. auch: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", 1. Buch, Halle 1913, § 15.

physiologische Tatsache, die mit der erkenntnistheoretischen Frage nach der Realität der ρ-Bestandteile nicht das Geringste zu tun hat[1]).

Schlick.

Um den Unterschied, der hinsichtlich der Frage der Realität zwischen den ρ-Bestandteilen Ziehens und den naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen im Sinne Rickerts besteht, noch schärfer herauszuarbeiten, wollen wir kurz auf einen von Moritz Schlick[2]) entwickelten Gedankengang hinweisen, der, obwohl er seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt nach in einen anderen Zusammenhang hineingehört, schon hier vorweggenommen werden soll, da er gewissermaßen eine Synthese zwischen dem Binomismus und Rikkerts Lehre von der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung darstellt.

Ausgehend von einer Gegenüberstellung der Kantischen Lehre von der Phänomenalität des Raumes und der empiriokritischen Ausschaltung der Introjektion durch Avenarius, unterscheidet Schlick drei verschiedene Welten:

1. Die räumlich bestimmten Bewußtseinsdaten, welche die sog. „Elementenwelten" der einzelnen Individuen bilden;

2. Jenseits des Bewußtseins existierende unräumliche „Dinge an sich", welche mit den realen Inhalten des Bewußtseins in Wechselwirkung stehen und, indem sie zwischen den Elementenwelten der einzelnen Individuen vermitteln, diese aus ihrer monadischen Einsamkeit befreien und in den einen großen Weltzusammenhang verweben.

Diese „Dinge an sich" sind, wie Schlick betont, genau ebenso real wie die Bewußtseinsdaten. „Sie sind nicht erlebt wie jene, sondern erschlossen; nicht bekannt wie jene, sondern von unvorstellbarer Qualität, aber sie sind in demselben Sinne real wie jene und in demselben Sinne erkennbar. Beide Arten sind einander koordiniert und unterscheiden sich nur dadurch, daß die einen zufällig in den Bereich unseres Erlebens fallen, die anderen nicht. Beide gehören demselben Weltzusammenhang an ..."

---

1) Vgl. hierzu auch die späteren Erörterungen über die Transzendenz der virtuellen ρ-Bestandteile.

2) M. Schlick, „Idealität des Raumes, Introjektion und psychophysisches Problem". Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Band 40, S. 230.

3) Die Welt der physischen Naturkörper, welche, im Gegensatz zu den beiden ersten Welten, nur ein gedankliches Symbol, ein von der Naturwissenschaft geschaffenes Begriffs- oder Zeichensystem für jene unräumlichen jenseitigen Gegenstände darstellt, das sich nicht nur diesen, sondern allen Realitäten, also auch den uns bekannten seelischen Gebilden, eindeutig zuordnen läßt[1]). —

In diesem Weltbilde besteht offenbar in Bezug auf die Frage der Realität zwischen den von Schlick angenommenen „realen Dingen an sich" und den rein gedanklich konstruierten „physischen Naturkörpern" der Naturwissenschaft der gleiche Unterschied wie zwischen den ϱ-Bestandteilen Ziehens und den naturwissenschaftlichen Begriffsbildungen im Sinne Rickerts. In beiden Fällen haben wir es das eine mal mit realen Bestandteilen des konkreten Weltzusammenhangs, das andere mal mit Produkten einer unter einzelwissenschaftlichen Gesichtspunkten vorgenommenen begrifflichen Bearbeitung der Wirklichkeit zu tun.

Im übrigen freilich weisen die von Schlick postulierten Dinge an sich einige wichtige und für die feinere Charakteristik der ϱ-Bestandteile lehrreiche Unterschiede von diesen auf. Zunächst widerspricht es der Auffassung Ziehens, wenn Schlick, mit Rücksicht auf die von ihm angenommene Phänomenalität des Raumes, den Dingen an sich die räumlichen Eigenschaften von vornherein abspricht. Denn ebenso wie Ziehen annimmt, daß der Empfindungsqualität irgend eine spezifische „qualitativische" Beschaffenheit der ϱ-Bestandteile entspricht, ist er auch geneigt, denselben „lokativische" Eigenschaften zuzuschreiben, welche in irgend einer Weise der Lokalität der unzerlegten Empfindungen entsprechen[2]).

Vor allem aber besteht insofern ein fundamentaler Gegensatz zwischen Schlick und Ziehen als der letztere, statt der von Schlick angenommenen Wechselwirkung zwischen den Dingen an sich und den seelischen Realitäten, mit dem größten Nachdruck die Lehre von der „Inexistenz" der ϱ-Bestandteile vertritt, wonach diese

---

1) Diese eindeutige logische Zuordnung stellt nach Schlick eine Art von (erkenntnistheoretischem) Parallelismus zwischen dem naturwissenschaftlichen Begriffssystem und den seelischen Realitäten dar, während wir uns den realen Zusammenhang, welcher zwischen den realen unräumlichen Dingen an sich und den realen Inhalten des Bewußtseins besteht, als Wechselwirkung zu denken haben.

2) Vgl. Erk.theorie 1913, S. 90.

nicht etwa, von den Empfindungen losgelöst, außerhalb des Bewußtseins für sich existieren, sondern, als Bestandteile der Empfindungen selbst, in diesen gleichsam eingeschlossen sind, wodurch natürlich die Vorstellung einer Wechselwirkung hinfällig wird. Zugleich verschwindet damit auch der von Schlick konstruierte Gegensatz zwischen Dingen an sich und „seelischen" Realitäten. Denn die den Empfindungen immanenten ϱ-Bestandteile sind selbstverständlich genau ebenso und in genau demselben Sinne „seelisch" oder „psychisch" wie die unzerlegten Empfindungen, nur daß vom Standpunkt des Binomismus, der, wie später genauer zu erörtern sein wird, ein anderes Sein als das im Bewußtsein gegebene überhaupt nicht kennt und nicht anerkennt, dieses Beiwort (ebenso wie der Ausdruck „bewußt") jeden angebbaren Sinn verliert, da garkein Gegensatz vorhanden ist, durch den man ihn definieren könnte [1]).

Natorp.

Während uns bei Rickert vor allem der Vergleich zwischen den von ihm als Objekt der Physik charakterisierten Begriffsbildungen und den Ziehenschen ϱ-Bestandteilen interessierte, hat ein anderer, der Marburger Schule angehörender Vertreter des logischen Idealismus das Gebiet und die Methode der Psychologie in einer Weise umschrieben, die einen Vergleich mit Ziehens Lehre von den Parallelveränderungen nahelegt.

Natorp bestimmt in seiner „Allgemeinen Psychologie" [2]) — im Gegensatz zu der Aufgabe, die er selbst der Psychologie stellt, nämlich „der reinen Herausarbeitung der Subjektivität als solcher" (Vorw. S. VI) — das Wesen der modernen, objektivistisch gerichteten Psychologie dahin, daß sie an dem unmittelbaren Erlebnis gerade das zur Untersuchung vornehme, was von der Naturwissenschaft, als für ihren Zweck untauglich, beiseite gestellt wird. Wenn man nämlich als Gegenstand der Physik

1) Vgl. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinn. Band 33, S. 114; Erk.-theorie 1913, § 19 und 84; Grundlagen der Psychol. I, S. 8f., 67, 205f. Die gleiche Auffassung vertritt auch Rickert, z. B. Psychophys. Kausalität S. 78, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung S. 174; Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. Aufl. Tübingen 1915, S. 107ff.

2) „Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode". 1. Buch: „Objekt und Methode der Psychologie", Tübingen 1912, V. Kap., § 3 und 7, XII. Kap., § 6. Vgl. auch VII. Kap., § 17 und 20.

denjenigen Teil unserer Erfahrungen bezeichnet, der einer Identifizierung mit den Erfahrungen anderer direkt fähig ist, so bleibt ein Rest von Individuellem, Unbestimmtem, Irrationalem übrig, dessen physische Grundlage der Zentralnervenapparat bildet. Zu diesem Rest gehört u. a. „die ganze <subjektive> Überkleidung der Dinge mit Farbe, Ton, überhaupt Empfindungsqualität" (S. 95). Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses subjektiven Restes ist nach Natorp Sache der (naturwissenschaftlichen) Psychologie, richtiger: Der Physiologie des Zentralnervensystems[1]). Sie verfährt dabei durchaus objektivistisch, d. h. sie behandelt ihren Gegenstand als eine „zweite Natur", indem sie „nach dem Vorbild der Naturwissenschaft, der objektivierenden Wissenschaft überhaupt, diese gegebenen Tatsachen auf allgemeine Gesetze, und zwar Ursachgesetze zu reduzieren strebt" (S. 97). —

Könnte es auf den ersten Blick so scheinen, als ob sich diese Begriffsbestimmung vollkommen mit der Beschreibung deckt, die Ziehen von den v-Bestandteilen und der ihnen gewidmeten Forscherarbeit der Psychologie gibt, so deutet doch schon der zuletzt angeführte Satz auf einen sehr wichtigen Unterschied hin. Während nämlich Ziehen die Parallelveränderungen auf das schärfste von den Kausalprozessen trennt, indem er sie gerade als dasjenige definiert, „was sich der allgemeinen naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit nicht einfügt", sich nicht „unter allgemeine Gesetze vom Charakter der naturwissenschaftlichen bringen läßt"[2]), sollen nach Natorp die von der Psychologie gesuchten Gesetze von den Naturgesetzen nur durch mindere Exaktheit unterschieden, im übrigen aber vom gleichen Typus wie diese, nämlich „Ursachgesetze" sein, — eine Auffassung, durch die offenbar letzten Endes der Begriff der Psychologie als einer besonderen, der Naturwissenschaft gegenüber selbständigen Wissenschaft aufgehoben wird.

In der Tat betrachtet Natorp eine Kollision dieser „naturwissenschaftlichen" Psychologie mit der Naturwissenschaft als unvermeidlich, wie er denn auch von den in dieser Richtung sich bewegenden Untersuchungen der Psychologie behauptet, „ihr ganzer Aufbau fiele dahin in dem Augenblick, wo es der Naturwissenschaft gelänge, die Kausalzusammenhänge der Gehirnprozesse in

---

1) Logos Band VII, S. 226 fordert er für diese „die Psyche in Physis gleichsam übersetzende Betrachtungsweise" die Bezeichnung „Psycho-physik".

2) Erkenntnistheorie 1913, S. 19.

ähnlichem Grade wie etwa die der Gestirnbewegungen in reinem Gesetzeszusammenhange darzustellen" (S. 204).

An Stelle dieser für die Psychologie wenig ermutigenden Aussicht bietet ihr der Binomismus ein erkenntnistheoretisches Fundament dar, auf welchem sie getrost ihre Arbeit beginnen kann, in der sicheren Zuversicht, daß das von ihr zu errichtende Gebäude sich nicht als ein stümperhaftes Provisorium, sondern aere perennius erweisen werde, so gewiß nämlich als durch den Binomismus der Nachweis erbracht ist, daß die spezifischen Sinnesqualitäten[1]) das Resultat durchaus eigenartiger Vorgänge sind, die sich von den naturwissenschaftlichen Kausalprozessen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach, vor allem durch die Merkmale der Aviatik und Instantaneität, unterscheiden und dementsprechend einer ganz anderen Gesetzmäßigkeit unterstehen, deren Erforschung nicht eine unvollkommene Vorstufe der Kausalwissenschaften, sondern vielmehr ein zu jeder vollständigen Naturerkenntnis unentbehrliches Seitenstück derselben bildet.

b) Die realistische Erkenntnistheorie.

Konnten wir, im Gegensatz zu den methodologischen Begriffsbildungen Rickerts und Schlicks, für die ϱ-Bestandteile die volle reale Existenz in Anspruch nehmen, so gaben uns bereits die von letzterem postulierten „Dinge an sich" Gelegenheit, auf den immanenten Charakter der ϱ-Bestandteile hinzuweisen. Dieser Grundzug der Ziehenschen Erkenntnistheorie wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir sie nunmehr gewissen Lehren des modernen Realismus gegenüberstellen, die, rein phänomenologisch betrachtet, eine z. T. weitgehende Übereinstimmung mit der Methode und den Ergebnissen der binomistischen Zerlegung der Empfindungen erkennen lassen, in Bezug auf die Frage der Immanenz dagegen sich grundsätzlich von ihr unterscheiden.

Külpe.

Vor allem erscheint das von Ziehen als „Reduktion" der Empfindungen bezeichnete und ausführlich geschilderte[2]) Verfahren, das in der fortschreitenden Elimination der v-Komponente besteht, in vieler Hinsicht der von Külpe[3]) entwickelten Forschungs-

1) Ebenso wie die v-Komponenten der Vorstellungen. Vgl. S. 368, Anm. 1.
2) Vgl. besonders: Erk.theorie 1913, I. Buch, 3. Kap.
3) „Die Realisierung". 1. Band, Leipzig 1912, besonders S. 75 ff. u. S. 168 ff.

methode der „Realisierung“ verwandt, wenigstens soweit es sich um die „Realisierung der Wahrnehmungen“ handelt.

Bekanntlich versteht Külpe unter „Realisierung“ das Verfahren, welches die Real- oder Erfahrungswissenschaften anwenden, „um in der Erfahrung und aus ihr heraus ein wahrhaft Seiendes oder Gewesenes zu erkennen“ (S. 3). Der Gegenstand, welcher auf diese Weise bestimmt wird, ist das Reale oder die Realität. — Abgesehen von den hier außer Betracht bleibenden Realisierungen der Geisteswissenschaften und der Metaphysik, unterscheidet Külpe zwei Formen oder Methoden der Realisierung: die Realisierungen der Naturwissenschaft und die der (erklärenden) Psychologie. Beide verfahren im Prinzip in der gleichen Weise, wenn auch nach verschiedenen Kriterien. Während die Psychologie bei der Realisierung der Sinneseindrücke nur von den in der Auffassung des individuellen wahrnehmenden Subjekts liegenden Bedingungen, wie früheren Erfahrungen, Erwartungen, Aufmerksamkeitsrichtung, Stimmung u. dgl. absieht, bringt die Naturwissenschaft außerdem auch den spezifischen Einfluß der Sinnesorgane auf die Empfindungen in Abzug, abstrahiert also von den Einflüssen des ganzen psychophysischen Subjektes. Das auf diese Weise gewonnene „Naturreale“ ist daher viel inhaltärmer, abstrakter und erlebnisfremder als das „psychisch Reale der Empfindungen“ oder die „realpsychische Empfindung“. In beiden Fällen aber handelt es sich um etwas, das in der Wirklichkeit des Bewußtseins nicht einfach vorgefunden wird, sondern erst auf eine mehr oder weniger umständliche Weise aus ihr herausgearbeitet werden muß, mithin nur gedacht, aber nicht (als Empfindung oder Vorstellung) unmittelbar erlebt werden kann.

Das Ziel dieses ganzen Verfahrens ist die Enthüllung einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. So heißt es S. 151: „Das unmittelbar Gegebene ist eine unklare Masse und Mannigfaltigkeit von Tatbeständen. Erst die unter bestimmten Gesichtspunkten erfolgende Analyse gibt die Möglichkeit, einzelne Faktoren herauszugreifen und in gesetzmäßige Beziehung zu einander zu bringen. Auch die Realisierung beruht auf einer solchen Analyse“. S. 168 wird es als das Ziel der psychologischen Realisierung bezeichnet, die Gesetzmäßigkeiten der Auffassung und ihres Gegenstandes, die in der Bewußtseinserscheinung zu einem Gesamteindruck zusammenfließen, von einander zu trennen. —

Wenn wir den hier skizzierten Gedankengang mit den Grund-

lehren des Binomismus vergleichen, so drängt sich zunächst der Eindruck auf, daß die von Külpe aufgestellten Ziele der Erfahrungswissenschaften und die zu ihrer Erreichung dargebotenen Mittel und Wege bis in Einzelheiten hinein der Ziehenschen Erkenntnistheorie und ihrer Forderung einer Entwirrung der in den Empfindungen einander supraponierten Kausal- und Parallelprozesse entsprechen. Insbesondere erblicken sowohl Külpe als Ziehen das Charakteristikum der naturwissenschaftlichen Methode in dem Bestreben, diejenigen Bestandteile des unmittelbar Gegebenen zu eliminieren, welche durch die psychophysische Organisation des wahrnehmenden Subjektes (ν-Komplexes) bedingt sind, um auf diese Weise zu der „reinen Tatsächlichkeit", dem „An sich" der Objekte und ihren gesetzmäßigen Beziehungen vorzudringen.

Die Unterschiede beginnen erst bei der Bestimmung der Aufgabe der Psychologie. Nach Külpe verläuft nämlich ihre Tätigkeit in derselben Richtung wie die der Naturwissenschaft und gelangt nur gleichsam in einem früheren Stadium zum Stillstand. Mit Bezug auf die oben (S. 369) angeführten drei Faktoren, welche nach Ziehen die Parallelwirkung bestimmen, können wir hiernach den Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen und der psychologischen Realisierung auch so charakterisieren: die Psychologie abstrahiert nur von den beiden letzten der dort genannten Bedingungen, nämlich von der individuellen Eigenart des psychophysischen Subjektes (ν-Komplexes) und den in der momentanen Situation gegebenen Umständen, die Naturwissenschaft dagegen außerdem und vor allem von der ersten Bedingung: der gattungsmäßigen Organisation des menschlichen Gehirns und der zugehörigen Sinnesapparate[1]). Dem gegenüber ist bei Ziehen das Verfahren der Psychologie zwar der Art und der allgemeinen Tendenz nach das gleiche wie das der Naturwissenschaft, insofern als es ebenfalls in der Isolierung gewisser Bestandteile des Gegebenen zwecks Gewinnung allgemeiner Gesetzesbegriffe besteht, der Richtung nach aber ist es ihr diametral entgegengesetzt, da der Gegenstand der Psychologie, die ν-Komponente, ja gerade diejenigen Elemente umfaßt, die sich bei der Ableitung allgemeiner

1) Allerdings gibt es nach Külpe (S. 26) auch innerhalb der Naturwissenschaft selbst noch Grade der Realisierung, insofern als die sog. beschreibenden Naturwissenschaften, wie Mineralogie, Botanik, Zoologie, sich unbedenklich der Sinnesqualitäten zur Charakterisierung der von ihnen behandelten Objekte bedienen.

Kausalgesetze als unbrauchbar und störend erweisen und daher von der Naturwissenschaft „wie Unkraut behandelt", d. h. ausgeschieden werden[1]). Während also bei Külpe sozusagen ein gerader Weg fortschreitender Abstraktion von der unmittelbar gegebenen Empfindung über die psychische Realität zum Realen der Naturwissenschaft führt, findet bei Ziehen von Anfang an eine Gabelung des Weges statt, dergestalt, daß er, von der Empfindung ausgehend, nach der einen Seite zu den Wissenschaften vom ϱ-Bestandteil, den Naturwissenschaften, nach der anderen Seite zur Wissenschaft von den v-Komponenten, der Psychologie bezw. Psychophysiologie, hinleitet. —

Wenn wir uns nun weiter den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Külpeschen Realisierungslehre zuwenden und uns die Frage vorlegen, ob der reale Gegenstand Külpes der Empfindung bezw. Wahrnehmung immanent ist oder aber eine von dieser getrennte transzendente Realität darstellt, so erscheint es als das Nächstliegende, bei dem realen Gegenstande die gleiche Immanenz vorauszusetzen, wie Ziehen sie dem ϱ-Bestandteil zuspricht, da beide ja nach der gleichen Methode gefunden werden. Denn ein „wahrhaft Seiendes", das aus der „Wirklichkeit des Bewußtseins" „herausgearbeitet" wird (S. 35), muß doch wohl von Anfang an im Bewußtsein enthalten sein. Ein Reales, welches aus dem Phänomenalen dadurch gewonnen wird, daß man „innerhalb der vorgefundenen Wirklichkeit" bestimmte Abstraktionen vollzieht (S. 129), kann nichts anderes als ein Bestandteil eben dieser Wirklichkeit sein. In der Tat wird denn auch von Külpe für die (bisher von uns ausschließlich berücksichtigte) erste Stufe der Realisierung die Inexistenz der realen Objekte im Bewußtseinsinhalt an mehr als einer Stelle ausdrücklich zugestanden. So sagt er z. B. S. 14: „Bei der nahen Beziehung, die zwischen wirklichen und realen Objekten besteht, kann auch von einem Gegebensein der realen Objekte geredet werden, sofern sie für ein Bewußtsein da sind, und von einem Existieren der wirklichen, sofern in ihnen Reales enthalten ist." S. 171 heißt es von der Psychologie, „daß sie in den Erscheinungen selbst das reale, von der Auffassung unabhängige Psychische sucht und findet," und entspr. S. 158 mit Bezug auf das Naturreale, daß die erste, die Abhängigkeit der Empfindungen vom Leibe des erfahrenden Subjekts ausschaltende Stufe

1) Erk.theorie 1913, S. 19.

der Realisierung dem Realisten mit seinem Gegner, dem Konszientialisten, gemeinsam sei.

Nun bildet aber das im Vorhergehenden geschilderte, in der Ausschaltung der Subjektivität bestehende Verfahren nach Külpe nur die erste (sozusagen negative) Stufe der Realisierung, bei welcher man seiner Meinung nach nicht stehen bleiben kann. Vielmehr fordert die realisierte Erscheinung als ihre Ergänzung „ein Sein und Geschehen, das nicht im Bewußtsein repräsentiert oder gegeben ist" (S. 172). Deshalb erfährt das erste Stadium der Realisierung seine Vervollständigung und gleichsam seine Krönung durch die zweite (positive) Stufe, die in der Annahme transzendenter substantieller Träger für die auf der ersten Stufe gefundenen Gesetzmäßigkeiten oder, wie es S. 171 heißt, in der „Realisierung eines zur Aufnahme der realisierten Erscheinungen bestimmten Systems" besteht. Damit ist der Sprung ins Transzendente getan und zugleich die grundsätzliche Trennung vom Positivismus (oder, wie Külpe sagt, vom Konszientialismus[1]) vollzogen.

Die Übereinstimmung zwischen den Realisierungen Külpes und den Reduktionen Ziehens, auf welche uns die rein deskriptive Betrachtung des beiderseitigen Verfahrens zunächst zu führen schien, hat sich somit unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten als ein Trugschluß erwiesen, insofern als beide Forscher in Bezug auf das Immanenzproblem eine völlig entgegengesetzte Stellung einnehmen. Während aber der von Ziehen vertretene Standpunkt der Immanenz mit allen Einzelheiten seiner Lehre in einem unauflöslichen organischen Zusammenhang steht, scheint uns die von Külpe geforderte „Setzung transzendenter Fundamente, substantieller Objekte" (S. 214) in seinen wissenschaftstheoretischen Anschauungen keineswegs mit Notwendigkeit begründet zu sein. Denn, wie wir gehört haben, reichen ja die Realisierungen der ersten Stufe vollständig aus, um die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung zu enthüllen und damit der von Külpe (S. 7) als Ziel jeder Wissenschaft aufgestellten Forderung: eine sachlich und zweckmäßig geordnete Darstellung allgemeingültiger Erkenntnisse zu geben, Genüge zu tun[2]). Wir können daher für die von Külpe

---

1) Vgl. dazu Ziehen, Zum gegenwärtigen Stand der Erk.theorie, S. 20, Anm.

2) Die von Külpe S. 214 als Beweis für die Notwendigkeit einer zweiten Stufe der Realisierung angeführte Möglichkeit einer „Erklärung" des Gegebenen

vertretene Wissenschaftslehre den transzendentalen Realismus keineswegs als die „natürliche Vollendung aller anderen Ansätze“ anerkennen, vielmehr muß derselbe u. E., im Gegensatz zu dem einleuchtenden, vollkommen in sich geschlossenen Gedankengang, welcher zu den Realisierungen der ersten Stufe führte, den Eindruck einer ohne Notwendigkeit und daher ohne innere Berechtigung hinzugefügten Hypothese erwecken.

Frischeisen-Köhler.

Noch entschiedener und konsequenter als bei Külpe tritt uns die realistische Anschauungsweise in den Ausführungen Frischeisen-Köhlers über „das naturwissenschaftliche Objekt und das Gegebene“ [1]) entgegen. Nach ihm fungieren die unmittelbar gegebenen „präsenten Empfindungen“ nur als Zeichen für einen von ihnen unterschiedenen Tatbestand. Demgemäß beziehen sich auch die Gesetzesbegriffe der Naturwissenschaft nicht auf die Empfindungen (Phänomene) selbst, sondern auf Objekte, die „von den Komplexen sinnlicher Empfindung, welche die reellen Inhalte unserer Wahrnehmung sind, aufs schärfste geschieden werden müssen“ (S. 132). Daher muß aller Gesetzeserkenntnis die Konstruktion eines „Substrates“ vorhergehen, von dem die Gesetze gelten sollen [2]). Die so gefundenen naturwissenschaftlichen Objekte, welche den gemeinsamen Beziehungspunkt für die individuellen Wahrnehmungen der verschiedenen empirischen Erkenntnissubjekte bilden, sind durchaus als etwas Wirkliches zu betrachten, gehen aber in keine individuelle Erfahrung ein, sondern sind schlechthin transsubjektiv. Wohl aber besteht zwischen den naturwissenschaftlichen Objekten (die, wie Frischeisen-Köhler in Übereinstimmung mit Ziehen auseinandersetzt [3]), keineswegs notwendig als qualitätslos zu denken sind) und den „unmittelbar empfundenen Empfindungen“ ein gesetzlicher Zusammenhang, dessen Erforschung die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, der Psychophysik, bildet, welche der „objektiven Wissenschaft von der Natur“ ergänzend an die Seite tritt.

---

durch Nichtgegebenes dürfte wohl nicht nur bei Positivisten auf Widerspruch stoßen! Vgl. z. B. Rickert, Gegenstand d. Erk., S. 393.

1) „Wissenschaft und Wirklichkeit“, Leipzig und Berlin 1912, S. 128 ff. Vgl. auch: „Das Realitätsproblem“, Berlin 1912, S. 36 f. und S. 80.

2) Näheres über die Ausführung einer solchen Konstruktion s. Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 317 ff.

3) l. c. S. 104 ff. u. 452 ff.

Auch hier wieder erinnert, rein phänomenologisch betrachtet, die von Frischeisen-Köhler geforderte Konstruktion realer naturwissenschaftlicher Objekte, als Vorbedingung und Träger der Naturgesetzlichkeit, in mancher Hinsicht an die nach Ziehen der Naturwissenschaft obliegende Reduktion der Empfindungen auf den allen empfindenden Subjekten (ν-Komplexen) gemeinsamen, von den individuellen ν-Komponenten entblößten ϱ-Bestandteil. In Bezug auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Verfahrens besteht jedoch derselbe fundamentale Gegensatz zum Binomismus, wie ihn uns die Külpeschen Realisierungen der zweiten Stufe offenbarten. Denn auch die von Frischeisen-Köhler vorausgesetzten Gegenstände der Naturwissenschaft sind keineswegs, wie die Ziehenschen ϱ-Bestandteile, in den Empfindungen enthalten, sondern bilden, wie schon die für sie gebrauchte Bezeichnung „Außenwirkliches" oder „außerwirkliche Objekte" andeutet, eine Welt für sich, die von der „Innenwelt" des Bewußtseins völlig und für immer getrennt ist und daher, nach der ausdrücklichen Versicherung Frischeisen-Köhlers, niemals aus den individuellen Erlebnissen herauspräpariert werden kann.

Dieser erkenntnistheoretische Gegensatz macht sich auch auf methodologischem Gebiet, bei der Bestimmung des Gegenstandes der Psychophysik, in charakteristischer Weise geltend. Nach Frischeisen-Köhler hat diese Wissenschaft, wie wir hörten, die zwischen den Empfindungen und ihrem objektiven Substrat vorauszusetzenden gesetzmäßigen Beziehungen zu ermitteln. In ganz analogem Sinne bestimmt Ziehen[1]) die Aufgabe der Psychophysik dahin, daß sie die Abhängigkeit der ν-Komponente von der Reizwirkung des zu ihr gehörigen ϱ-Bestandteils zu erforschen habe, — eine Untersuchung, welche nach ihm eine der notwendigen Vorarbeiten der Psychologie, ihre „psychophysische Grundlegung", bildet. Während sich aber Frischeisen-Köhler, seinem realistischen Standpunkt gemäß, den von ihm angenommenen Gesetzeszusammenhang als eine Beziehung zwischen zwei getrennten, selbständigen Gebilden: einer bewußten Empfindung und einem bewußtseinsjenseitigen Substrat, vorstellt, handelt es sich für den Binomismus um eine zwischen den immanenten Bestandteilen einer und derselben Empfindung bestehende Abhängigkeit. Und zwar ist diese, im Gegensatz zu der von Frischeisen-Köhler angenommenen

1) Grundlagen der Psychologie I, S. 62 f.

einfachen und direkten Beziehung, eine indirekte, durch den ϱ-Bestandteil des v-Komplexes vermittelte. Sie besteht demgemäß aus zwei Phasen, nämlich aus der kausalen Reizwirkung, die der ϱ-Bestandteil der Empfindung (der Reiz) auf den ϱ-Bestandteil des v-Komplexes (das Gehirn) ausübt, und aus der von letzterem ausgehenden, die v-Komponente der Empfindung erzeugenden Parallel- oder Rückwirkung.

Planck.

Zum Beweise dafür, daß auch in fachwissenschaftlichen Kreisen die Notwendigkeit einer den Grundbegriffen des Binomismus entsprechenden Zerlegung des Gegebenen immer deutlicher erkannt wird, wollen wir zum Schluß noch einem Vertreter der exakten Naturwissenschaften selbst das Wort geben. Planck geht in seinem Vortrag „Die Einheit des physikalischen Weltbildes“ [1]) von der Tatsache aus, daß alle Erfahrung und demgemäß auch alle physikalische Forschung zunächst an Sinnesempfindungen anknüpft. Da nun jede Empfindung an ein bestimmtes Sinnesorgan, also an die spezifische physiologische Struktur des menschlichen Organismus, gebunden ist, so ist auch in allen physikalischen Definitionen ursprünglich das physiologische Element maßgebend, mit anderen Worten: die ganze Physik trägt im Beginn ihrer Entwicklung einen anthropomorphen Charakter. Je mehr sie sich aber im Laufe der Jahrhunderte vervollkommnet hat, desto mehr ist dieser „menschlich-historische“ Einschlag getilgt worden. In vielen Gebieten der Physik, so z. B. in der Akustik, Optik und Wärmelehre, sind schon heut die spezifischen Sinnesempfindungen vollständig ausgeschaltet. Das letzte, wenn auch niemals ganz zu erreichende Ziel, dem sich die Forschung auf diesem Wege, d. h. durch die fortschreitende Emanzipation von den anthropomorphen Elementen, nähert, ist ein konstantes, einheitliches, von jeder individuellen Zutat oder Färbung des menschlichen, ja des bildenden Geistes überhaupt befreites Weltbild, das von Planck kurzweg als „das Reale“ bezeichnet wird.

Abgesehen von dem auch hier wieder, sowohl in den positiven Ausführungen Plancks, wie auch in seiner Polemik gegen Mach [2]) unverkennbar hervortretenden realistischen Einschlag, können

1) Leipzig 1909, besonders S. 6 f. u. S. 35 f.

2) S. 32 ff. Vgl. auch: „Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis“, Leipzig 1914, S. 23.

wir die anthropomorphen Elemente Plancks restlos mit der ν-Komponente der Empfindungen, und demgemäß das zuletzt übrig bleibende Reale mit dem von jeder individuellen Zutat des ν-Komplexes befreiten ϱ-Bestandteil Ziehens identifizieren. Wir gelangen somit zu dem Ergebnis, daß die von Ziehen der Naturwissenschaft als Aufgabe zugewiesene Reduktion der Empfindungen nach Ziel und Methode genau mit dem übereinstimmt, was hier von einem Fachmann als der ideale Weg der von ihm vertretenen Disziplin beschrieben wird.

Was den Binomismus von allen hier zitierten Vertretern eines erkenntnistheoretischen Realismus ebenso grundsätzlich scheidet, wie es ihn mit dem transzendentalen Idealismus der Gegenwart verknüpft[1]), ist das von Ziehen auf das nachdrücklichste betonte und als die Grundlage seiner ganzen Erkenntnistheorie bezeichnete[2]) Prinzip der Immanenz, d. h. die Lehre, daß jede Annahme eines Seins außerhalb des Gegebenen abzulehnen und demgemäß auch der ϱ-Bestandteil nicht als etwas hinter den Empfindungen Stehendes zu betrachten ist, sondern vielmehr als ein Bestandteil, gewissermaßen als der Kern derselben, der als solcher natürlich ebenfalls zum Bewußtseinsinhalt gehört. Für

---

1) Vgl. Rickert, Gegenstand d. Erk., S. 65 Anm. und S. 119, sowie Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, S. 302. — Nicht leicht zu durchschauen ist die Stellung, welche Husserl zur Frage der Transzendenz einnimmt. Während er einerseits („Ideen" § 41 und 42) auf das entschiedenste die Transzendenz des „Wahrnehmungsdinges" gegenüber seiner Wahrnehmung und gegenüber jedem auf dasselbe bezüglichen Bewußtsein überhaupt verficht, erklärt er es andererseits (§ 43) für einen prinzipiellen Irrtum, zu meinen, es komme die Wahrnehmung an das Ding selbst nicht heran. Auch Logos Band I, S. 310 f. wird, ganz im Sinne des Binomismus, die „objektive, physikalisch-exakte Natur" oder die „räumlich-zeitliche Körperwelt" als dasjenige bestimmt, was in einer Vielheit von Wahrnehmungen von vielen Subjekten als „individuell Identisches" erfahren wird, und demgemäß die „dinglich-realen, körperlichen Eigenschaften" als die kausalgesetzlich vorgezeichneten Möglichkeiten der Veränderung jenes Identischen definiert. Wir sind daher auch berechtigt, jenes „vage Medium der Phänomenalität", in welchem sich nach Husserl die reale Körperwelt unserer unmittelbaren Erfahrung darstellt, mit der Parallelkomponente Ziehens zu identifizieren, und können uns dann ganz damit einverstanden erklären, daß dieser Teil der Erfahrung, soweit er Gegenstand empirischer Forschung ist, von Husserl der „psychophysischen Psychologie" oder der „Psychologie als Naturwissenschaft" (Logos S. 319) zur Bearbeitung zugewiesen wird.

2) Vgl. Erk.theorie 1913, S. 550, sowie auch: Grundlagen d. Psychol. I, S. 39.

diesen Standpunkt gibt es demnach keine Trennung von Erscheinung und Ding an sich, die Empfindungen sind für ihn weder Abbilder noch Erzeugnisse der „wahren Wirklichkeit", sondern sie sind eben diese Wirklichkeit selbst, sind die Dinge, nur mit bestimmten, durch unsere physiologische Organisation bedingten Abwandlungen.

Hier scheinen sich nun zunächst wieder die virtuellen ϱ-Bestandteile als eine Gegeninstanz zu melden, insofern als darunter nach Ziehen solche ϱ-Bestandteile zu verstehen sind, die von keinem ν-Komplex Parallelwirkungen empfangen, folglich auch nicht zum aktuellen Wahrnehmungsbestande irgend eines empirischen Individuums gehören. Allein es wäre ein elementares Mißverständnis, hieraus eine Transzendenz im erkenntnistheoretischen Sinne ableiten zu wollen, handelt es sich doch bei der Lehre von den virtuellen ϱ-Bestandteilen um nichts weiter als um die Frage, ob bestimmte Bestandteile des Gegebenen, die ϱ-Bestandteile, u. U. auch unabhängig von anderen Bestandteilen desselben, den ν-Komponenten, vorkommen können oder nur in Verbindung mit solchen. Wie immer die Antwort ausfallen mag: in jedem Falle handelt es sich um eine empirische Tatsachenfrage, welche das Transzendenzproblem auch nicht von ferne berührt.

Eine Täuschung über diesen Sachverhalt kann nur dann Platz greifen, wenn man, transzendentalidealistisch gesprochen, die ν-Komplexe, d. h. die konkreten psychophysischen Individuen, mit dem erkenntnistheoretischen Begriff des Bewußtseins überhaupt verwechselt, während sie doch in Wahrheit nichts anderes sind als bestimmte Teile des Gegebenen oder der empirischen Wirklichkeit, die sich von anderen Teilen dieser Wirklichkeit, den ξ-Komplexen, lediglich durch die Fähigkeit zu gewissen physiologischen Reaktionen unterscheiden, im übrigen aber, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten, genau wie die ihnen im Raume gegenüberstehenden ξ-Komplexe, immer nur als Bewußtseinsinhalt, also als Objekt für das erkenntnistheoretische Subjekt in Frage kommen können[1]).

Um anzudeuten, daß mit der individualisierenden Wirkung der ν-Komponente keineswegs auch das Merkmal der Bewußtheit[2]) und

1) Vgl. Rickert, Gegenstand d. Erk., S. 47.

2) Neuerdings unterscheidet Ziehen zwischen der von der sogenannten immanenten Philosophie vertretenen „Immanenz im Bewußtsein oder Psychischen" und dem „positivistischen" Prinzip der „Immanenz im Gegebenen". Vgl. Z. gegenw. Stand d. Erk.theorie, S. 20.

damit der psychische, d. h. immanente Charakter der Empfindung verloren geht, hatte Ziehen in seinen älteren Schriften[1]) die virtuellen ρ-Bestandteile auch als „allgemeinbewußt" bezeichnet, — ein Ausdruck, der offenbar nicht nur seiner äußeren Form, sondern vor allem auch seinem Sinne nach in allernächster Beziehung zu dem transzendentalidealistischen Begriff des „Bewußtseins überhaupt" steht, das ja ebenfalls nach Rickert garnichts anderes bedeuten kann und bedeuten will als die „Ablehnung jedes transzendenten Seins und damit zugleich jeder metaphysischen Verdoppelung der Welt in Erscheinung und Ding an sich"[2]), also im Grunde nichts weiter ist als „ein anderer Name für das immanente Sein"[3]).

In seinen späteren Schriften hat Ziehen diesen Ausdruck fallen gelassen[4]) und eine metaphysische Mißdeutung der Lehre von den virtuellen ρ-Bestandteilen dadurch auszuschließen gesucht, daß er solche, die Grenzen des aktuell Gegebenen überschreitenden ρ-Bestandteile, im Unterschied von den transzendenten Dingen an sich der Metaphysik, als „transgressive" ρ-Bestandteile bezeichnete[5]).

II. Zusammenfassung und Beurteilung.

A. Die Vorzüge des Binomismus.

Die voraufgehenden Betrachtungen haben uns durch eine Reihe von Vergleichen zwischen der Ziehenschen Erkenntnistheorie und anderen, ihr mehr oder weniger ähnlichen Theorien aus der Philosophie der Gegenwart den Fortschritt, welchen der Binomismus für unsere erkenntnistheoretischen bezw. methodologischen An-

1) Psychophys. Erk.theorie, 2. Aufl., S. 37. Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. Sinn. Band 33, S. 113 Anm. 2. Psychophys. Erk.theorie, 2. Aufl., S. 56 spricht er von der „allgemein-intrapsychischen Natur" der Reduktionsbestandteile, S. 105 bezeichnet er sie als „allgemein-psychisch".

2) Gegenstand d. Erk. S. 107.

3) l. c. S. 320. Vgl. dazu Ziehen, Grundlagen d. Psychol. I, S. 68, Anm. 1. Auch der Ziehensche Begriff des „einen philosophierenden Subjekts", in dessen Vorstellungsreihe der Begriff des eigenen Ich, ebenso wie die Vorstellungen fremder Ichs, nur als eine Vorstellung unter anderen gelegentlich vorkommt, (Psychophys. Erk.theorie, 2. Aufl., S. 40) dürfte dem „erkenntnistheoretischen Subjekt" des transzendentalen Idealismus näher stehen als die Polemik Ziehens gegen diesen Begriff in der zitierten Anmerkung vermuten läßt.

4) Vgl. Grundlagen der Psychol. I, S. 213 Anm.

5) Erk.theorie 1913, S. 255. Grundlagen der Psychol. I, S. 43.

schauungen bedeutet, nach den verschiedensten Richtungen vor Augen geführt. Konnten wir, im Gegensatz zu einer vom Quantitätsbegriff ausgehenden Definition des Gegenstandes der Naturwissenschaft, in der keinerlei einschränkende Einzelheiten vorwegnehmenden Allgemeinheit der binomistischen Begriffe einen Vorzug derselben erblicken, so mußten wir andererseits, gegenüber der Tendenz, die Gesetze der Psychophysiologie letzten Endes in physikalische Kausalgesetze aufgehen zu lassen, gerade die scharfe, grundsätzliche Trennung der Parallelprozesse von den Kausalprozessen als einen wichtigen Fortschritt im Verständnis der Naturvorgänge und der ihrer Erforschung dienenden Spezialwissenschaften bezeichnen. Indem wir ferner den Begriff des ϱ-Bestandteils einerseits den Begriffsbildungen des transzendentalen Idealismus, andererseits denen des Realismus gegenüberstellten, waren wir genötigt, den Anspruch der ϱ-Bestandteile auf empirische Realität gleichsam nach zwei Fronten hin zu verteidigen. Dem transzendentalen Idealismus gegenüber mußten wir die Realität der ϱ-Bestandteile betonen, indem wir nachwiesen, daß sie nicht etwa, wie die reinen Quantitätsbegriffe der Mechanik, als bloße naturwissenschaftliche Abstraktionen betrachtet werden dürfen, sondern einen konkreten Bestandteil des Gegebenen bilden, dem reale und unter Umständen auch selbständige Existenz zukommt. Dagegen galt es, im Gegensatz zu den vom transzendentalen Realismus vorausgesetzten bewußtseinsjenseitigen Dingen an sich, die Immanenz der ϱ-Bestandteile und damit den empirischen Charakter ihrer Realität auf das schärfste hervorzukehren, indem gezeigt wurde, daß die ϱ-Bestandteile nicht hinter den Empfindungen stehen, ihnen nicht als transzendente Ursache zugrunde liegen, sondern in ihnen selbst enthalten sind (inexistieren) und daher den gleichen immanenten Charakter tragen wie die unmittelbar gegebenen Empfindungen.

Gemeinsam aber haben alle die von uns angeführten Beispiele die eingangs aufgestellte Behauptung bestätigt, daß über alle Gegensätze der philosophischen Lehrmeinungen hinweg sich bei den verschiedensten erkenntnistheoretischen Richtungen das Verlangen nach einer den Bedürfnissen bestimmter Einzelwissenschaften entsprechenden Zergliederung des Gegebenen bemerkbar macht, oder, noch „positivistischer“ ausgedrückt: daß sich ihnen gewisse Eigentümlichkeiten des Gegebenen aufdrängen, welche im Interesse einer erfolgreichen wissenschaftlichen Bearbeitung

eine solche Zerlegung zu fordern scheinen. Die dahin zielenden Bemühungen, in welchen transzendentaler Idealismus und Realismus, Positivismus und positive Wissenschaft sich begegnen, haben, wie durch die Vergleiche des ersten Teils im einzelnen nachgewiesen wurde, in dem Ziehenschen Binomismus eine Formulierung gefunden, welche geeignet erscheint, die mannigfaltigen auf diesem Gebiet vorhandenen Ansätze teils zu ergänzen, teils zu berichtigen, und sie zu einer in sich widerspruchslosen, allen Ansprüchen wissenschaftlich-exakter Fragestellung genügenden „allgemeinen Vorstellung des Gegebenen und seiner Veränderungen“ [1]) zusammenzufassen.

B. Die Grenzen des Binomismus.

Ein solches Ergebnis muß zunächst einigermaßen überraschen, wenn man sich den tiefen Gegensatz der im Laufe unserer Darstellung zum Worte gekommenen erkenntnistheoretischen Standpunkte vergegenwärtigt und die Schwierigkeiten erwägt, die sich gerade einer Verständigung über philosophische Grundfragen und Grundbegriffe in den Weg zu stellen pflegen. Sie ist denn auch in unserem Falle nur dadurch möglich, daß — abgesehen von der gewissermaßen sekundären, nur durch die Abwehr metaphysischer Hypothesen notwendig gewordenen Verteidigung des Immanenzstandpunktes [2]) — die von dem Binomismus durchgeführte Zerlegung des im Bewußtsein Vorgefundenen und die dadurch ermöglichte Herausarbeitung allgemeiner Gesetzesbegriffe sich, wie wir uns zu zeigen bemühten [3]), ihrem ganzen Umfange nach innerhalb des Gegebenen, auf dem festen, neutralen Boden des empirischen Realismus und der Erfahrungswissenschaften abspielt, also sozusagen diesseits der ganzen Problemstellung bleibt, an welcher die verschiedenen philosophischen Richtungen sich voneinander scheiden.

Dies ist kein Zufall, sondern hängt unmittelbar mit dem — wenn der Ausdruck gestattet ist — erkenntnistheoretischen Glaubensbekenntnis des Positivismus zusammen. Während nämlich die auf

1) Ziehen, Erk.theorie 1913, Vorrede.

2) Erk.theorie 1913, S. 493 heißt es: „Diese Immanenz ist die einzige selbstverständliche, auch gar keiner Erörterung bedürftige Grenzbestimmung, welche allerdings jeder Erkenntnistheorie voraufgehen oder vielmehr an ihrer Spitze stehen muß“.

3) Vgl. namentlich S. 374 f. und S. 388 f.

dem Boden des Kritizismus weiterbauenden Richtungen der Erkenntnistheorie — mögen sie im übrigen eine realistische oder eine idealistische Auffassung des Transzendenzproblems vertreten — darin einig sind[1]), daß sie in der Erkenntnistheorie keine Seinswissenschaft, sondern eine kritische Wertwissenschaft erblicken, die es nicht mit der Ergründung des Seienden, sondern mit der Begründung einer objektiv gültigen Erkenntnis des Seienden zu tun hat, deren Gegenstand mithin nicht das Gegebene als solches ist, sondern vielmehr unsere Urteile über das Gegebene und die „Möglichkeit", d. h. der Rechtsgrund ihrer objektiven Gültigkeit, betrachtet der Positivismus ein solches Ziel als „unerreichbar" und daher die ganze Fragestellung als „widersinnig" und erklärt seinerseits „die Entwicklung allgemeiner widerspruchsfreier Vorstellungen aus dem Gegebenen" für die einzige legitime Aufgabe der Erkenntnistheorie[2]). Der Positivismus nimmt m. a. W. seinen Standpunkt nicht, wie der Kritizismus, über dem Gegebenen, sondern, wie die Einzelwissenschaften, mit deren Zielen er sich im Wesentlichen identifiziert[3]), innerhalb des Gegebenen, kehrt also, in der Bildersprache Kants ausgedrückt, zum Ptolemäischen Weltsystem der unmittelbaren Erfahrung und des „naiven" Realismus zurück, — ein Standpunkt, der nach kritizistischer Auffassung als ein im eigentlichen Sinne „philosophischer" nicht anerkannt werden kann, sich aber im übrigen, wie Rickert gezeigt hat[4]), als Standpunkt der Einzelwissenschaften mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus nicht nur verträgt, sondern vielmehr gerade durch diesen seine erkenntnistheoretische Begründung und Beglaubigung empfängt.

Ist hiermit eine Grenze des Positivismus als solchen bezeichnet, soweit er mit dem Anspruch auftritt, einen philosophischen Standpunkt zu repräsentieren, so werden uns die folgenden Erwägungen davon überzeugen, daß auch innerhalb der positivistischen

1) Als Beleg hierfür vgl. einerseits Riehl, „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart", Leipzig 1903, S. 20ff. und 37, und Frischeisen-Köhler, „Wissenschaft und Wirklichkeit", S. 7, andererseits Rickert, Gegenstand d. Erk., S. 273, und Natorp, „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", Leipzig und Berlin 1910, S. 10f.

2) Vgl. Ziehen, Erk.theorie 1913, Vorrede.

3) Vgl. z B. Ziehen, Erk.theorie 1913, S. 501 und 539, sowie Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinn. Band 27, S. 305.

4) Gegenstand d. Erk., S. 386ff.

Anschauungsweise dem Binomismus in seiner Leistung für die Erfahrungswissenschaften gewisse Schranken gezogen sind.

Wenn es die Absicht Ziehens ist[1]), im Gegensatz zu älteren, mehr auf Kritik und allgemeine prinzipielle Forderungen gerichteten positivistischen Systemen, „den Positivismus ›positiv‹ auszuführen", so darf auch die Kritik zunächst in positiver Hinsicht nochmals hervorheben, daß die Verdienste des Binomismus um die methodologische Grundlegung und die gegenseitige Abgrenzung der verschiedenen Gruppen der Gesetzeswissenschaften, wie sie durch die sogenannten exakten Naturwissenschaften auf der einen, durch Physiologie und Psychologie auf der anderen Seite repräsentiert werden, kaum hoch genug eingeschätzt werden können. Ist doch durch ihn nicht nur jeder einzelnen dieser Wissenschaften ihr Gegenstand in einer bisher unerreichten Klarheit und Bestimmtheit vor Augen gestellt und damit die unerläßliche Vorbedingung für alle empirische Einzelforschung gegeben, sondern zugleich auch der Grund zu einem ersprießlichen Zusammenarbeiten der verschiedenen Disziplinen gelegt, indem an die Stelle der früher fast unvermeidlichen, rettungslos in die Sackgasse unfruchtbarer Diskussionen oder gar sogenannter „Welträtsel" einmündenden Problemverschlingungen eine klare, allseitig befriedigende Grenzregulierung getreten ist, welche jeder einzelnen Wissenschaft ihre besonderen Aufgaben und Fragestellungen zuweist, und eben dadurch zugleich die Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Ergänzung eindringlich zum Bewußtsein bringt.

Allein gerade diese in der Schärfe seiner Begriffsbestimmungen wurzelnden Vorzüge des Binomismus lassen auch die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit deutlich hervortreten. Mag man nämlich die Bedeutung der oben aufgezählten Gesetzeswissenschaften noch so hoch anschlagen, so wird man doch nicht zugeben können, daß „die Gliederung unserer Wissenschaften in Naturwissenschaften und Psychologie"[2]) eine vollständige, den ganzen Umfang des Begriffes „Erfahrungswissenschaft" erschöpfende Disjunktion darstellt. Vielmehr tritt, wie Ziehen selbst hervorhebt[3]), den auf die binomistische Zerlegung des Gegebenen sich gründenden Kausal- und Parallelwissenschaften eine Reihe anderer Wissenschaften an die

1) Zum gegenwärtigen Stand der Erk.theorie, S. 67.
2) Zum gegenwärtigen Stand der Erk.theorie, S. 66.
3) Grundlagen der Psychol. I, § 8.

Seite, welche es nicht mit den ϱ- und ν-Bestandteilen und den Gesetzen ihrer Veränderungen, sondern mit der unmittelbar gegebenen unzerlegten Wirklichkeit zu tun haben. Es sind dies einerseits die historischen Wissenschaften, wie sie Rickert[1]) als individualisierende Wissenschaften den generalisierenden, Windelband[2]) als idiographische den nomothetischen Wissenschaften gegenübergestellt hat, andererseits die sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften, die von Ziehen[3]), im Gegensatz zu den historischen oder „individualphänomenologischen" Wissenschaften, auch als „allgemeinphänomenologische" Wissenschaften bezeichnet werden. Mögen die Ziele dieser beiden großen Wissenschaftsgruppen mit ihren zahlreichen hochwichtigen Einzeldisziplinen in positiver Hinsicht noch so verschieden sein, so stimmen sie doch jedenfalls in negativer Hinsicht darin überein, daß ihr letztes und höchstes Ziel nicht in der Gewinnung allgemeiner Gesetzesbegriffe besteht. Hieraus aber folgt, daß die für die Ableitung solcher Gesetze so ungemein wichtige und fruchtbare Lehre Ziehens von den ϱ- und ν-Bestandteilen zum Verständnis dieser Wissenschaften nicht das Geringste beizutragen vermag[4]), daß vielmehr ganz andersartige methodologische Kategorien erforderlich sind, um uns ihren Sinn und ihr Wesen zu erschließen.

Unter diesen Umständen aber muß es als eine Einseitigkeit und ein durch nichts gerechtfertigter Dogmatismus erscheinen, wenn Ziehen, trotz des oben erwähnten theoretischen Vorbehaltes, nicht nur selbst in seinen erkenntnistheoretischen Schriften ausschließlich Naturwissenschaften und Psychologie, die allein er als „Wissenschaften s. str." gelten läßt[5]), berücksichtigt, sondern ausdrücklich und prinzipiell die Entwicklung der Gesichtspunkte, unter welchen gerade diese Wissenschaften an die Welt herantreten und das Gegebene begrifflich zerlegen und bearbeiten, für die eigentliche und einzige Aufgabe der Erkenntnistheorie, ja der

---

1) Vgl. vor allem: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" und „Geschichtsphilosophie" (Festschrift für Kuno Fischer, Band II), Heidelberg 1904.

2) Vgl.: „Die Prinzipien der Logik", Tübingen 1912, S. 42, und „Präludien", 5. Aufl., Tübingen 1915, Band II, S. 145.

3) Grundlagen der Psychol. I, S. 53.

4) Wie hilflos steht man z. B., vom Binomismus herkommend, Werken wie Gundolfs „Goethe" oder Cassirers „Freiheit und Form" gegenüber!

5) Vgl.: Zum gegenwärt. Stand d. Erk.theorie, S. 44.

theoretischen Philosophie überhaupt, erklärt[1]). Es heißt dies nichts anderes als: die methodologischen Voraussetzungen einer beliebigen (wenn auch an sich noch so wichtigen) Gruppe von Einzelwissenschaften zu Prinzipien des Erkennens überhaupt erweitern, oder, um mit Rickert zu sprechen, „Kategorien, die angewendet werden, wenn die Wirklichkeit in ein System von allgemeinen Begriffen gebracht werden soll, und die daher nur als Mittel einer naturwissenschaftlichen Auffassung Bedeutung haben, in Weltkategorien umdeuten, die für jede Auffassung der Wirklichkeit konstitutiv sein sollen“[2]).

Mußten wir daher unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten den Positivismus überhaupt durch den Gegensatz zu Kant und zu der Kopernikanischen Umwälzung der kritizistischen Fragestellung charakterisieren, so bedeutet in methodologischer Hinsicht der Binomismus eine Rückkehr zu der Auffassung Kants, insofern als für ihn, ebenso wie für Kant (wenn auch im Einzelnen mit einer sehr wichtigen, durch die Hinzufügung der Parallelgesetzlichkeit gewonnenen Erweiterung), die erkenntnistheoretische Grundlegung der Erfahrung mit der methodologischen Begründung der Naturwissenschaft als Gesetzeswissenschaft zusammenfällt. Andererseits tritt er dadurch in einen prinzipiellen Gegensatz zu dem modernen transzendentalen Idealismus, der bekanntlich gerade an diesem Punkt die Kantische Erkenntnistheorie in entscheidender Weise erweitert und ausgebaut hat, indem er die Frage Kants: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ durch die Lehre von den besonderen Formen und Normen der historischen Begriffsbildung ergänzt[3]), und — gegenüber der Kantischen Identifizierung von „Natur“ und „objektiver Wirklichkeit“ — durch die Unterscheidung zwischen konstitutiven Wirklichkeitsformen und methodologischen Erkenntnisformen[4]) die Wissenschaftslehre auf eine ganz neue erkenntnistheoretische Grundlage gestellt hat.

1) Vgl. namentlich: Erk.theorie 1913, § 119ff.
2) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 555.
3) Vgl. die S. 394, Anm. 1 u. 2 genannten Schriften Rickerts u. Windelbands.
4) Vgl. Rickert, Der Gegenstand d. Erk., 5. Kap., Abschnitt V.

Der Neukantianismus
und
die Forderungen der Gegenwart.

Von **Dr. Kurt Sternberg,** Berlin.

1. Die Stürme der Revolution haben nicht bloß unsere politischen und sozialen Einrichtungen ins Wanken gebracht. Wer da glaubte, es handle sich gegenwärtig ausschließlich um eine Gärung auf staatlichem und gesellschaftlichem Gebiet, würde den Geist unserer Zeit verkennen. Die politische und die soziale Revolution sind nur im Zusammenhang mit den umstürzenden Wandlungen zu begreifen, die sich augenblicklich auch in den Sphären der Kunst, Religion, Wissenschaft usw. vollziehen. Es ist eben das Kulturleben überhaupt, das sich im Zustand heftigster Erschütterung befindet.

Ist dem aber so, dann ist es nur selbstverständlich, daß sich auch in rebus philosophicis grundlegende Umwälzungen vollziehen. In der Philosophie muß die eingetretene Kulturveränderung zu prägnantem Ausdruck kommen; denn als allgemeine Theorie der Kultur ist jede Philosophie in der Kultur ihrer Zeit fest verankert. Die Philosophie der jetzt zu Ende gegangenen Kulturepoche war aber der Neukantianismus, und so äußert sich denn die Revolution auf philosophischem Boden nicht zum wenigsten in einem Kampfe gegen ihn. Allein wie jede Revolution schließlich zur Evolution wird und werden muß, indem sie an das bekämpfte Frühere anzuknüpfen sich genötigt sieht, so kann es sich letzten Endes auch nicht um eine einfache Negation des Neukantianismus handeln, sondern einzig um seine Überwindung auf dem Grunde seiner eigenen Voraussetzungen, d. h. um seine Fortbildung und Weiterentwicklung. Wohl kann, muß und wird die spezielle Form preisgegeben werden, in welcher er in der vergangenen Kulturperiode als ihr philosophisches Spiegelbild auftrat; die neu an-

brechende Kultur wird den alten Schlauch mit neuem Moste füllen. Allein die eigentlichen Segnungen der neukantischen Bewegung, das, was ihre wahre Leistung ausmacht, wird der Nachwelt unverloren bleiben, und nimmer darf eine Philosophie, die den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, dem Geist der kritischen Methodik untreu werden, wie er vom Neukantianismus herausgearbeitet worden ist.

2. Was man dem Neukantianismus in bezug auf seine Methodik gern vorwirft, ist seine „Logismus"; man behauptet, für ihn gebe es Philosophie nur als Logik und Erkenntnistheorie. Diese Behauptung als solche ist zwar nicht unrichtig; aber wenn man sie als Vorwurf meint, beruht sie auf einem bloßen Mißverständnis. Niemals ist es dem Neukantianismus eingefallen, die Philosophie auf Logik und Erkenntnistheorie im engeren Sinne zu beschränken, also auf diejenige Logik und Erkenntnistheorie, die als spezielle philosophische Disziplin neben Ethik und Ästhetik steht. Der Logos, von dem der Neukantianismus handelt, ist nicht nur der spezifisch wissenschaftliche, sondern auch der moralische und der künstlerische; die Erkenntnistheorie, als welche der Neukantianismus die Philosophie auffaßt, ist nicht nur Theorie der spezifisch wissenschaftlichen, sondern auch der moralischen und der künstlerischen Erkenntnis.

Allein man weiß das sehr wohl, und wenn man trotzdem von dem „Logismus" der Neukantianer spricht und ihn ablehnt, so kann damit nur die logische Fundamentierung der Philosophie gemeint sein, ihre Verankerung im Logos überhaupt. Sie ablehnen heißt aber nichts anderes als die Philosophie selbst als Wissenschaft ablehnen. Alle Wissenschaft wurzelt im Logos und damit auch die Philosophie, soweit sie Wissenschaft ist und sein will. „Wir fangen mit dem Denken an". Dieser klassische Grundsatz Hermann Cohens war nicht nur das Programm jenes Neukantianismus, den man bereits zu Grabe getragen wähnt; er wird als Motto auch über jeder zukünftigen Philosophie stehen, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, und ebendarin wird sich das unvergängliche Leben der neukantischen Bewegung zeigen.

Diese hat ihre Rolle so wenig ausgespielt, daß gerade gegenwärtig ihrer eine hohe Aufgabe wartet, nämlich der Schutz der von der romantisierend-intuitivistischen Mystik nicht bloß in der Philosophie, sondern überhaupt bedrohten wissenschaftlichen Geistes-

haltung. Die Renaissance der Mystik steht augenblicklich in voller Blüte. Kulturhistorisch und kulturpsychologisch ist das durchaus zu verstehen. Es handelt sich auf der einen Seite um einen — in seinen Motiven sehr wohl begründeten — Protest gegen die noch vor kurzem weitverbreitete Verabsolutierung der Wissenschaft, deren sich zwar keineswegs der — richtig verstandene — Neukantianismus schuldig gemacht hat, freilich aber jene „philosophierende" Naturforschung, die von sich aus alle „Welträtsel" lösen zu können glaubte. Andererseits mußten die Schwere und Zerrissenheit unserer Zeit das Erlösungsstreben mächtig werden lassen, das nun Befriedigung in der Mystik sucht. Gegen diese läßt sich auch nicht das Geringste sagen, sofern sie sich auf die Erfüllung der religiösen Bedürfnisse beschränkt; dann ist sie einfach nichtwissenschaftlich. Sie wird aber unwissenschaftlich, sobald sie mit der Wissenschaft kollidiert. Die Gefahr einer solchen Kollision, des Einbruchs der Mystik in das Reich der Wissenschaft, ist in hohem Grade vorhanden, wie schon das Beispiel der Theosophie zeigt, und diese Gefahr muß mit aller Kraft abgewendet werden, soll es nicht wirklich in geistiger Hinsicht zu jenem „Untergang des Abendlandes" kommen, von dem jetzt so viel gesprochen wird. Die Gefahr kann aber ganz gewiß nicht beschworen werden durch den in manchen Kreisen propagierten Anschluß an den Orient, an die geistige Haltung der morgenländischen Weisen. Gewiß, Eigenart und Reichtum der neuzeitlichen okzidentalen Kultur beruhen auf ihrer Durchsetzung mit orientalischen Elementen; aber man sollte es bei dem Kräfteverhältnis belassen, welches sich durch allmähliche Ausgleichung entwickelt hat. Jedenfalls müßte eine weitere Verstärkung der orientalischen Elemente, auf welche die Mystik innerhalb unseres Kulturlebens zum großen Teil zurückgeht, dieses letztlich ganz und gar dem Mystizismus überantworten. Nein, jene Gefahr kann nur dadurch gebannt werden, daß man allen — auch den neuesten — Kulturinhalten gegenüber im Geiste des Neukantianismus die kritische Geltungsfrage aufwirft, die Frage nach dem Gehalt, dem Sinn und der Bedeutung, daß man bei jedem Schritte seines Vorgehens an das *λόγον διδόναι* denkt in bezug auf die Methode.

Allein ebendies wendet man gegen den Neukantianismus ein, daß der Begriff der Methode in ihm eine übermäßig große Rolle spiele, daß er die ganze Philosophie zur formalen Methodenlehre mache. Es könnte von einem berechtigten Vorwurf nur die Rede

sein, wenn der Neukantianismus den Begriff der Methode in rein technischem Sinne nähme, im Sinne eines auf jeden beliebigen Inhalt anwendbaren bloß formalen Rüstzeugs, also im Sinne der „formalen Logik". Die im Neukantianismus gemeinte Methode steht aber ihrem Inhalt keineswegs fremd gegenüber; denn sie und sie allein ist es, die seine Geltung und Bedeutung begründet. Die Form, auf deren Untersuchung der Neukantianismus freilich sich beschränkt, ist mit dem Inhalt unlöslich verknüpft; denn sie konstituiert ihn allererst als einen sinn- und gehaltvollen. Keineswegs wird von dem Inhalt überhaupt abgesehen, nur von den inhaltlichen Besonderheiten. Oder soll die Philosophie etwa diese aus sich hervorzaubern und so die positiven Einzelwissenschaften überflüssig zu machen suchen? Wer das nicht will, für den ist und bleibt die Philosophie allerdings Methodenlehre, nämlich Lehre von den Prinzipien, die insofern allen — also nicht bloß den eigentlich wissenschaftlichen, sondern auch den moralischen und künstlerischen — Kulturinhalten logisch zugrunde liegen, als Sinn und Bedeutung, Gehalt und Geltung dieser auf ihnen beruhen. Sobald die Philosophie darüber hinausgeht, gerät sie aus den Gefilden der Wissenschaft in die der Metaphysik.

3. Gerade die ablehnende Haltung gegenüber der Metaphysik wird nun dem Neukantianismus augenblicklich besonders stark zum Vorwurf gemacht. Es wird darauf hingewiesen, daß zu unserer Zeit auf allen Seiten das Streben in die Erscheinung trete, zu einer einheitlichen Weltauffassung zu gelangen, wie nur die Metaphysik sie liefern könne, und daß der Neukantianismus, da er dieses Streben infolge seiner rein negativen Stellung zur Metaphysik nicht zu befriedigen wisse, den kulturellen Forderungen der Gegenwart nicht zu genügen vermöge. Man sagt, daß in puncto Metaphysik die Neukantianer noch päpstlicher seien als der Papst selbst; denn Kant habe sich nur gegen die damalige Schulmetaphysik gewandt, der Neukantianismus erkläre aber aller Methaphysik als solcher den Krieg.

Hierzu ist zunächst zu bemerken, daß Kant sich allerdings bei seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik an die Form hielt und halten mußte, in welcher sie zu seiner Zeit vorlag, daß damit aber noch nichts darüber ausgemacht ist, ob seinem Kampf gegen die Metaphysik nicht dennoch eine weitergehende Bedeutung zukam, ob dieser Kampf sich nicht auf die Metaphysik überhaupt

bezog. In dieser Hinsicht sollte Kants persönliche Stellungnahme zu dem, was ihm noch von der auf ihn folgenden spekulativen Philosophie bekannt wurde, immerhin zu denken geben, ganz abgesehen von den sachlichen Argumenten, die dafür sprechen. Mag es sich nun aber um die Metaphysik spezifisch Wolffscher Prägung gehandelt haben oder um die Metaphysik als solche: Kant befand sich ihr gegenüber überhaupt nicht ausschließlich in Kampfstellung; er hatte vielmehr zu ihr auch ein positives Verhältnis. Wohl warf er der Metaphysik als Wissenschaft den Fehdehandschuh hin; aber er hatte nichts gegen sie und pflegte sie sogar, sofern sie versucht, von den sittlichen Kräften des menschlichen Gemütes aus die Welt zu werten. Der Sphäre der wissenschaftlich-theoretischen Vernunft entzog er sie, um sie auf dem Boden der sittlich-praktischen anzusiedeln. Ebendies ist doch der Sinn seiner Lehre, daß die metaphysischen Ideen nicht für die theoretische, wohl aber für die praktische Vernunft konstitutive Bedeutung haben. Diese Lehre gründet die metaphysische auf die sittliche Kultur der Menschheit.

Von hier aus ergibt sich nun auch für den Neukantianismus methodisch die Möglichkeit, dem allgemeinen Verlangen nach einer Metaphysik entgegenzukommen. Er kann gegen eine Metaphysik, die sich mit Bewußtsein auf das sittliche Wollen des Menschen stützt und gar nicht den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, konsequenter Weise nichts einzuwenden haben; denn die kritische Forderung, die Forderung der Selbstkritik, ist dann erfüllt. Es ist wahr: der Neukantianismus, besonders der spezifisch Marburger Färbung, hat diesen Sachverhalt bislang noch nicht genügend gewürdigt. Historisch ist das freilich vollauf verständlich; denn der Kampf gegen den immer wieder erneuten Versuch, die Metaphysik als Wissenschaft auszugeben, mußte bei der Restauration des Kritizismus zunächst im Vordergrunde des Interesses stehen, und man begreift es, daß er in bezug auf das metaphysische Problem alle Kräfte absorbierte. Allein man hätte doch darüber nicht vergessen sollen, daß in sittlichem Betracht die Metaphysik genau so notwendig ist und ihre kulturelle Funktion auszuüben hat wie in theoretischer Hinsicht die Wissenschaft und auch die Philosophie als Wissenschaft. Nur indem der Neukantianismus sich hierüber klar wird, kann er den metaphysischen Tendenzen der Gegenwart Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er muß sie in sich aufnehmen, indem er von der

Grundlage der Ethik aus zur Schaffung eines einheitlichen Weltbilds schreitet. Freilich kann es sich nur um eine Metaphysik handeln, die sich dessen bewußt ist, daß die starken Wurzeln ihrer Kraft nicht im wissenschaftlichen Denken des Verstandes, sondern im sittlichen Wollen des Gemütes ruhen, daß sie der Befriedigung des sittlich fundierten Strebens der Menschheit nach Erlösung dient, also letztlich eines religiösen Bedürfnisses.

Metaphysik und Religion rücken, von hier aus gesehen, nahe aneinander; denn beide gehören in den Bereich der sittlichen Kultur. Freilich macht man dem Kantianismus seine Verankerung des Religiösen im Moralischen oft genug gerade zum Vorwurf, aber zu Unrecht. Gewiß, Sittlichkeit ist noch nicht ohne weiteres Religion; diese bildet eine besondere Provinz, aber doch innerhalb des sittlichen Lebens. Das Religiöse ist eine Determination des Sittlichen; ist die Sittlichkeit auch noch nicht Religion, so führt sie doch zu ihr hin. Wie das Recht sich nicht in die Moral einfach auflösen läßt, aber seinem Gehalte nach auf ihr basiert, so basiert auch — wenngleich natürlich in anderer Weise — die Religion ihrem Gehalte nach auf der Moral, ohne daß sie sich in diese einfach auflösen läßt. Alle Versuche, die Geltung der Religion unabhängig von der Moral zu begründen, selbst der geniale — vom Geiste der Romantik getränkte — Schleiermachers, sind fehlgeschlagen und mußten vom Standpunkte wahrhaft kritischer Philosophie aus fehlschlagen. Darum kann nur, wenn die religiösen Ideen auf Kantische Art als „Postulate" des sittlich strebenden Menschen verstanden werden, der alte Kampf zwischen Glauben und Wissen zum Stillstand kommen. Er wird und muß so lange toben, als auf der einen Seite die religiösen Dogmen als wissenschaftliche Wahrheiten ausgegeben werden und auf der anderen die Wissenschaft sich absolut setzt; er kann erst aufhören, wenn einerseits die Lehren der Religion als Symbole und Zeichen, als heilige Sinnbilder aufgefaßt werden, mit denen das menschliche Gemüt in wertender Weise sich die Welt zu deuten sucht, und andererseits die Wissenschaft das moralische Fundament des religiösen Lebens erkennt und einsieht, daß neben der wissenschaftlichen Erkenntnis des das Wahre denkenden Menschen die religiöse Weltwertung und -deutung des das Gute wollenden Menschen durchaus berechtigt sind und Platz haben.

Die unter dem Wertgesichtspunkt erfolgende Weltdeutung, die Weltanschauung, mag es sich nun um eine im engeren Sinne

religiöse oder überhaupt um eine metaphysische im weiteren Sinne handeln, kann von der Wissenschaft nicht scharf genug gesondert werden. Wohl gibt es mannigfache Berührungspunkte zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Die Darstellung dieser kleidet sich gern in die wissenschaftliche Form; auch ist die Weltanschauung in ihrem jeweiligen Ausbau insofern von dem jeweiligen Stand der Wissenschaften abhängig, als nicht zum wenigsten die von diesen gelieferten Forschungsresultate das Material abgeben, um dessen einheitliche Deutung und Wertung es sich handelt. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Quellen dieser Deutung und Wertung keineswegs selbst wissenschaftlicher Natur sind, daß sie vielmehr in den sittlich-religiösen Triebkräften der Menschen liegen. Darum muß zwischen der Philosophie als Wissenschaft und der Philosophie als Weltanschauung durchaus unterschieden werden. Schon Kant stellte Schul- und Weltbegriff der Philosophie einander gegenüber, und von den Neukantianern hat besonders Riehl die Aufmerksamkeit auf den Gegensatz von wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie gelenkt und ihre Trennung gefordert.

4. Diese Trennung, die für den Kritizismus ein Lebensinteresse bedeutet, könnte unter Umständen in Frage gestellt werden durch die Renaissance des spekulativen Idealismus; denn in diesem sind das wissenschaftliche und das weltanschauliche Moment nicht reinlich voneinander abgehoben, sie laufen in- und durcheinander. Deshalb wird man sich an seiner Erneuerung, die mehr als alles andere für die Philosophie unserer Zeit charakteristisch ist, schon seit einigen Jahren eingesetzt hat und gegenwärtig zu höchster Blüte gelangt ist, nicht kritiklos und nur bei Anwendung größter Vorsicht beteiligen dürfen.

Daß man überhaupt wieder angefangen hat, der spekulativen Philosophie, speziell der Hegelschen, in erhöhtem Maße das Interesse zuzuwenden, war freilich dringend nötig. Wohl ist das rein negative Verhältnis der neukantischen zur spekulativen Philosophie historisch durchaus verständlich; denn als man daran ging, aus dem philosophischen Trümmerfeld, das der Hegelianismus oder vielmehr sein Fiasko zurückgelassen hatte, den Kritizismus wieder zu erbauen, mußte man, um seinen reinen Kern zu erfassen, zunächst auf Kant selbst zurückgehen unter Ausscheidung aller Fortbildungsversuche, die der spekulative Idealismus unternommen hatte. Immerhin hätte man danach

daran denken können, daß die spekulative Philosophie einst im Anschluß an die Kantische eingesetzt hat, und man hätte daher in dieser alsbald diejenigen Motive würdigen sollen, an welche die nachfolgende Spekulation angeknüpft hat. Das tat man nun aber nicht! Man verzichtete darauf, irgendeine Brücke zwischen Kant und den spekulativen Denkern zu schlagen, und ließ die philosophische Entwicklung unmittelbar von Kant zu den Neukantianern übergehen. Das ist natürlich historisch wie sachlich in gleicher Weise unmöglich, und so ergibt sich für den Neukantianismus die dringliche Aufgabe, die vernichtete Beziehung zwischen Kant und den spekulativen Philosophen nach ihm wiederherzustellen und damit sein eigenes Verhältnis zum spekulativen Idealismus zu revidieren.

Diese Aufgabe ist um so dringlicher geworden, als der Neukantianismus in seiner eigenen inneren Entwicklung immer mehr dem spekulativen Idealismus oder doch wenigstens gewissen in ihm wirksamen Tendenzen entgegengekommen ist. So haben die Marburger, indem sie das „Ding an sich" fallen ließen resp. als „Grenzbegriff" verstanden und die Erkenntnis, die Wissenschaft, als einen logischen Entwicklungsprozeß auffaßten, fraglos einen gewissen Anschluß an die spekulative Philosophie, besonders Hegels, gewonnen. Die Stellung zu diesem ist damit zu dem für den Neukantianismus gegenwärtig vielleicht bedeutungsvollsten Problem geworden. Es geht wirklich nicht länger an, auf der einen Seite sich Hegel gegenüber rein polemisch zu verhalten und auf der anderen sich ihm immer mehr zu nähern.

Das Hegel-Problem kann freilich ebensowenig wie durch seine Leugnung in der Weise gelöst werden, daß man sich Hegel einfach mit Haut und Haaren verschreibt. Als man neuerdings innerhalb des jüngeren Neukantianismus die latente Krise erkannte, in der man sich in bezug auf Hegel befand, und Mut genug hatte, die erreichte Verbindung mit Hegel offen zu bekennen, steigerte sich zum Teil der Mut gleich so, daß man den Kritizismus mit fliegenden Fahnen ins Lager des spekulativen Idealismus überführte, indem man hierin die einzig mögliche Konsequenz sah. Man vergaß dabei nur leider, daß jedweder Unterschied zwischen Kritik und Spekulation verwischt wird, wenn man die Kritik zur Spekulation macht und die Spekulation als Kritik ausgibt.

Nein, was uns not tut, ist etwas anderes, nämlich eine vor-

urteilslose, d. h. ausschließlich aus den Grundprinzipien des Kritizismus selbst erfolgende Untersuchung, inwiefern und wie weit der kritischen Methodik das dialektische Moment immanent ist. Von hier aus und nur von hier aus würde sich dann auch die weitere Frage beantworten lassen, inwiefern und wie weit in der spekulativen Dialektik der Geist des Kritizismus wirksam ist. Zu einer solchen Untersuchung sind zwar gerade in letzter Zeit wertvolle Ansätze gemacht worden, aber doch nur Ansätze. Noch fehlt eine wirklich gediegene Erwierung der kritischen Elemente innerhalb der spekulativen Philosophie und ihre strenge Scheidung von den unkritischen. Nur eine solche Erwierung und Scheidung würden es dem Neukantianismus ermöglichen, ohne Preisgabe seiner selbst, d. h. ohne unkritisch zu werden, den Motiven, welche zu der gegenwärtigen Erneuerung des spekulativen Idealismus geführt haben, Rechnung zu tragen und sie in sich aufzunehmen.

5. Zu diesen Motiven gehört nicht zum wenigsten der Umstand, daß das Problem einer Grundlegung der Geistes-, speziell Geschichtswissenschaften allmählich in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten ist. Als man nach einer Periode überwiegender Beschäftigung mit der Methodik der Naturwissenschaften auch auf die der Geschichtswissenschaften das Augenmerk zu richten begann, sah man sich naturgemäß auf die Geschichtsphilosophie des spekulativen Idealismus als auf den unstreitig imposantesten modernen Versuch einer Geschichtsphilosophie wirklich großen Stils verwiesen. Vor allem war es die Badener Schule, die bei ihren geschichtsphilosophischen Untersuchungen zum Anschluß an Fichte und Hegel gelangte. Allein auch wo man innerhalb des Neukantianismus im engeren Sinne — selbst innerhalb des älteren, der sonst von dem spekulativen Idealismus nichts wissen wollte — die Aufmerksamkeit der Geschichtsphilosophie zuwandte, kam man meistens zu der Geschichtsbetrachtung der spekulativen Philosophie. Auf sie führt unweigerlich Cohens Standpunkt, daß die Ethik die Logik der Geisteswissenschaften ist, und Riehl hat in seinem Buche „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ in ganz entschiedener Weise Fühlung mit der Geschichtsphilosophie des spekulativen Idealismus genommen.

Allein es ist doch die Frage, ob diese dem Neukantianismus den Weg zu einer wahrhaft kritischen Grundlegung der

historischen Wissenschaften nicht mehr versperrt als ebnet. Die spekulative Geschichtsphilosophie sieht die Geschichte unter dem Wertgesichtspunkt an, sieht in ihr den Prozeß der Realisation von Werten; sie unterstellt sie also den Ideen der praktischen Vernunft. Die Geschichtswissenschaft bedeutet aber als Wissenschaft einen theoretischen Geltungszusammenhang, und das Problem der Geschichtsphilosophie als das der kritischen Fundamentierung der Geschichtswissenschaft kann folglich nur darin bestehen, die theoretischen Prinzipien zu exponieren, welche den Begriff der Geschichtswissenschaft konstituieren. Nicht um praktische Werte, sondern um theoretische Kategorien handelt es sich, nicht um die Ethik, sondern um die Logik der Geschichtswissenschaft. Wie die philosophische Lehre von der Erkenntnis der Natur diese nicht in Abhängigkeit von irgendwelchen sittlich-praktischen Werten betrachtet, sondern einzig ihre logisch-theoretische Sinnhaftigkeit zu begreifen strebt, so hat auch die philosophische Lehre von der Erkenntnis der Geschichte diese nicht unter dem Aspekt der sittlich-praktischen, sondern einzig unter dem der logisch-theoretischen Vernunft zu untersuchen — immer vorausgesetzt natürlich, daß die Philosophie Wissenschaft ist und sein will —, und wie die Naturwissenschaft sich erst zur echten Wissenschaft entwickelt hat nach Ausscheidung jedweder Wertbeziehung, so wird auch die Geschichtswissenschaft in demselben Maße zu immer größerer Wissenschaftlichkeit gelangen, als ihr die Überwindung aller Ethisierung gelingt. Die Beziehung auf Werte und damit die Ethik als methodische Grundlage der Geschichtswissenschaft fordern heißt nichts anderes als ihre vorläufige methodische Unzulänglichkeit zum Prinzip erheben und ihr so für immer die Tür zum methodischen Fortschritt verschließen. Die Werte, die Ideen der praktischen Vernunft siedele man da an, wo sie hingehören, nämlich innerhalb der sittlichen Kultur; für die logische Wissenschaftstheorie aber kommen sie nicht in Betracht, mag nun die logische Theorie der Natur- oder der Geschichtswissenschaft in Frage stehen. Wie sehr sich Natur- und Geschichtswissenschaft methodisch etwa auch unterscheiden sollten: der Wissenschaftstheorie kommt ihnen gegenüber dieselbe Aufgabe zu, nämlich die Erörterung derjenigen logischen Kategorien, Methoden, die sie als Wissenschaft begründen.

Für die Naturwissenschaft ist in dieser Hinsicht schon außerordentlich viel geschehen und zwar gerade durch den Neukan-

tianismus; nunmehr ergibt sich für diesen aber die Aufgabe, denselben Prozeß kritischer Grundlegung, den er in so wahrhaft großartiger Weise für die Naturwissenschaft durchgeführt hat, auch für die Geschichtswissenschaft in Angriff zu nehmen. Die eng zusammengehörigen Tatsachen, daß die historischen Wissenschaften sich im 19. Jahrhundert beträchtlich fortentwickelt haben und gegenwärtig das Interesse für sie ungemein gestiegen ist, machen das zur gebieterischen Pflicht, will der Neukantianismus nicht den Zusammenhang mit den Kulturtendenzen unserer Zeit verlieren.

6. Freilich ist der Aufschwung der geschichtlichen Wissenschaften bislang noch nicht so mächtig gewesen, daß er ihre Methodik auf die stolze Höhe gebracht hätte, auf welcher sich die der Naturwissenschaften befindet, besonders der mathematischen. Darum darf man das an sich gewiß berechtigte Verlangen, die Philosophie solle mehr als in den vergangenen Jahrzehnten ihre Aufmerksamkeit den Geschichtswissenschaften zuwenden, nicht zu der — mit dem Anschluß an den spekulativen Idealismus zusammenhängenden — Forderung übertreiben, daß die Geschichtsphilosophie in den Mittelpunkt der Philosophie überhaupt zu treten habe. Diese wird sich vielmehr so lange in erster Linie an den Naturwissenschaften, speziell den mathematischen, zu orientieren haben, als sie die methodisch am weitesten fortgeschrittenen Wissenschaften sind.

Damit soll nun nicht etwa irgendwelchen naturalistischen Tendenzen das Wort geredet werden, einer kritiklosen Übertragung naturwissenschaftlicher Verfahrungsweisen auf die Geschichts- und überhaupt Geisteswissenschaften, wie sie leider vorgenommen worden ist; hat doch vielmehr der Kritizismus gerade umgekehrt die Natur- zu Geisteswissenschaften erhöht, indem er sie im Geist verankerte, im Logos, indem er auch und gerade in bezug auf die Natur die Frage nach dem Geiste stellte, nach dem Logos. Nicht um eine Naturalisierung des Geistes kann es sich handeln, sondern um eine — kritisch verstandene — allgemeine Vergeistigung, auch der Natur. Diese Erhebung zum Geiste wird aber durchweg gemäß denjenigen Prinzipien versucht werden müssen, welche sich für den Kritizismus bei der Erhebung der Natur zum Geiste so ungemein bewährt haben.

Gewiß, der Neukantianismus hat mit starker Einseitigkeit sein Hauptaugenmerk auf die Theorie der Naturwissenschaft

und noch dazu vornehmlich der mathematischen gerichtet. Allein diese Einseitigkeit ist historisch verständlich; denn sollte die Wissenschaftstheorie erst überhaupt einmal aufs Neue begründet werden, so mußte man sich zunächst und zumeist an die Wissenschaften halten, deren Theoretik am exaktesten ausgebildet ist. Darin liegt aber nicht bloß eine historische, sondern zugleich eine sachliche Rechtfertigung. Die Philosophie muß sich mit den methodisch vollkommensten Wissenschaften verbinden und verbünden, will und soll sie selbst Wissenschaft sein.

Man kann wirklich nicht sagen, daß sie da an Wissenschaftlichkeit gewonnen habe. wo sie die Theorie der Geschichte in ihren Mittelpunkt gerückt hat. Hierin soll nicht etwa irgendeine Mißachtung des Geschichtlichen zum Ausdruck kommen, dessen kritische Grundlegung doch im vorigen aus- und nachdrücklich gefordert wurde; es ist im Gegenteil sehr zu bedauern, daß die Geschichtswissenschaften in der Ausgestaltung ihrer Methodik noch immer nicht weit genug vorwärtsgekommen sind. Da dem nun aber so ist, kann die Geschichtsphilosophie nicht zur philosophischen Zentraldisziplin gemacht werden.

7. Es wird vielleicht gar nicht mehr so lange dauern, daß die Philosophie sich derartigen Tendenzen hingibt; man sollte jedenfalls meinen, daß sie schon sehr bald zur Selbstbesinnung gelangen müßte auf Grund von den Problemen, welche ihr die neueste Entwicklung der Naturwissenschaft stellt. Man braucht die philosophische Bedeutung der Einsteinschen Relativitätstheorie nicht zu überschätzen; daß aber aus dieser auch der Philosophie überaus fruchtbare Aufgaben erwachsen, darüber kann gar kein Zweifel sein. Der Kritik zahlreicher Begriffe, vor allem des Raums, der Zeit und der Materie, fließen aus der Relativitätstheorie ungeahnte Anregungen zu; von entscheidendster Bedeutung aber ist die Kritik des Relativitätsbegriffes selbst. Sie muß verhindern, daß die Relativitätstheorie in relativistischem Sinne verstanden, für den Relativismus ausgebeutet wird, wozu man — wie nicht anders zu erwarten — schon auf dem besten Wege ist. Auch dem Relativitätsbegriff gegenüber muß die Frage nach den apriorischen Konstituentien, die Geltungsfrage, aufgeworfen werden, und damit tritt der Kantianismus wiederum in seine Rechte ein.

Man glaube ja nicht, daß sein Schicksal von dem des Newtonschen Weltbilds abhängig sei. Wohl mußte Kant sich

an die Naturwissenschaft seiner Zeit halten, und das war die Newtons; aber diese war für ihn doch nur der Inhalt, auf den seine Kritik sich bezog, das factum, in bezug auf welches er die quaestio iuris aufwarf. Wird der Inhalt auch ein anderer: die Aufgabe der Kritik als solche bleibt bestehen; auch hinsichtlich des neuen factum muß die quaestio iuris erhoben werden. Selbst wenn alle die Theorie der Naturwissenschaft betreffenden Einsichten Kants und des Neukantianismus im einzelnen ihrem Inhalt nach preisgegeben werden müßten — was übrigens keineswegs der Fall ist —: der allgemeine Sinn, der Geist der kritischen Methodik blieben davon unberührt; denn gegenüber der neuen Theorie Einsteins muß genau so das Problem des Apriori aufgerollt werden wie gegenüber der alten Theorie Newtons. Es ist die kritische Frage nach dem Apriori, welche den Zusammenhang zwischen dem Kantianismus und der Wissenschaft zu aller Zeit gewährleistet.

8. Daß er den in den beiden ersten Dritteln des 19. Jahrhunderts verloren gegangenen Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft wiederhergestellt hat, ist das unvergängliche Verdienst des Neukantianismus; denn der Zusammenhang mit der Wissenschaft ist die condicio sine qua non für eine Philosophie, die selbst Wissenschaft sein will. Wünscht aber der Neukantianismus den Zusammenhang mit der Wissenschaft unserer Zeit wirklich voll und ganz zu wahren, so muß er endlich sein Verhältnis zu der naturwissenschaftlichen Psychologie revidieren.

Es ist für den Neukantianismus wirklich nicht länger möglich, einer gewiß noch reichlich unvollkommenen, aber offensichtlich im Fortschreiten begriffenen Wissenschaft sich einfach ablehnend gegenüberzustellen. Sein Kampf gegen die Fundamentierung der Philosophie durch die Psychologie, also gegen den Psychologismus, war allerdings nicht nur berechtigt, sondern sogar dringend nötig; aber er hätte nie zu einem Kampf gegen die Psychologie selbst werden sollen. Die moderne naturwissenschaftliche Psychologie ist ein Wissenschaftsfaktum, und ihm gegenüber ergibt sich für den Neukantianismus dieselbe Aufgabe theoretischer Grundlegung wie gegenüber allen anderen Wissenschaftsfakten auch. Die Wissenschaftstheorie ist doch nicht dazu da, die Fakta zu schulmeistern und auf den Kopf zu stellen, sondern sie zu begreifen und zu begründen; darum hat sie auch die Faktizität der naturwissenschaftlichen Psychologie nicht zu ne-

gieren, sondern zu kritisieren, d. h. in geltungstheoretischer Absicht zu untersuchen.

Glaubt man etwa wirklich, der aufstrebenden, ernsthaft ringenden naturwissenschaftlichen Psychologie dadurch den Garaus machen zu können, daß man ihr sagt, das Subjekt könne nicht zum Objekt gemacht werden? Natürlich kann es das; dies muß sogar geschehen. Aber geht nicht dabei der spezifische Subjektcharakter verloren? Das mag sein; allein daraus würde nur folgen, daß neben der Betrachtungsweise der naturwissenschaftlichen Psychologie in bezug auf das Subjekt noch andere Betrachtungsweisen möglich und geboten sind. Daß es zweckmäßig sei, diese anderen Betrachtungsweisen auch und gerade als psychologische anzusprechen, wird kaum behauptet werden können. Es ist nun einmal üblich geworden, in der Psychologie das Subjekt als Objekt und zwar als Naturobjekt, die Seele als Naturprodukt zu verstehen, und darum sollte man für jene anderen Einstellungen gegenüber dem Subjekt einen anderen Namen wählen als den des Psychologischen. Die naturwissenschaftliche Psychologie untersucht jedenfalls die Seele als ein Naturprodukt in demselben Sinne und derselben Absicht, wie andere Naturwissenschaften andere Naturprodukte untersuchen; sie beschäftigt sich mit dem Subjekt als einem Naturobjekt unter Naturobjekten, wie andere Naturwissenschaften sich mit anderen Naturobjekten beschäftigen. Wie nun anderen Naturwissenschaften gegenüber die kritische Frage nach dem Apriori aufgeworfen wird, so ist sie auch der Psychologie als Naturwissenschaft gegenüber aufzuwerfen; auch die Struktur ihrer Methoden ist darzulegen, auch ihre eigentümlichen Kategorien sind zu exponieren.

Hierfür ist leider bislang noch nicht übermäßig viel geschehen. Neben den interessanten diesbezüglichen Versuchen William Sterns stellt einen beachtenswerten Ansatz in dieser Hinsicht ein Vortrag dar, den Walter Blumenfeld im Oktober 1919 in der Berliner Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gehalten hat und der als Heft 25 in der Reihe der „philosophischen Vorträge“ unter dem Titel „Zur kritischen Grundlegung der Psychologie“ veröffentlicht worden ist. Will der Neukantianismus nicht die mühsam genug erarbeitete Fühlung mit der positiven Wissenschaft wieder verlieren, soll diese an keiner Stelle über ihn zur Tagesordnung übergehen, so wird er in der bezeichneten Richtung weiterarbeiten müssen, so wird er die Frage nach dem Logos auch hinsichtlich

der naturwissenschaftlichen Psychologie aufzurollen, diese in der einheitlichen Vernunft zu verankern haben.

9. Die Theorie der Vernunftkonstituierung zu liefern, ist das Geschäft der kritischen Philosophie; die Vernunft ist die einzige Instanz, die der Neukantianismus als gültig und verbindlich anerkennt, nicht bloß in bezug auf die im engeren Sinne wissenschaftliche, sondern in bezug auf alle Kultur überhaupt. Sucht er aber diese in der und durch die Vernunft zu begründen, so muß ihm gerade im kulturellen Leben der Gegenwart eine außerordentlich wichtige Rolle zukommen; denn seit langem nicht mehr war die Vernunft der Kultur so stark bedroht, war die Gefahr ihrer Auflösung so groß wie eben jetzt. Zwar hat man gesagt, daß gerade Kant diese Auflösung insofern vorbereitet habe, als durch ihn alle Autorität vernichtet worden sei; allein man hat dabei vergessen, daß Kant zwar die Heteronomie in jeder Form abgelehnt, dafür aber die Autonomie der Vernunft statuiert hat. Allerdings, der Glaube an äußere Autoritäten ist in der Neuzeit immer mehr ins Wanken geraten, und gerade in der neuesten Zeit hat er eine weitere starke Erschütterung erlitten; da aber ein Kulturleben ohne Autorität nicht möglich ist, so bleibt einzig seine Fundamentierung auf die innere Autorität der autonomen Vernunft übrig. Zur Aufrichtung dieser Autorität beizutragen, wird die überaus fruchtbare Aufgabe des Neukantianismus in der Kultur der Gegenwart und Zukunft sein.

Kritizismus und Kulturphilosophie.

Von Dr. **Alfred Baeumler.**

Mit gutem Recht sträubt sich jeder, der in die kritische Philosophie tiefer eingedrungen ist, gegen die Behauptung, daß Kant lediglich die Begründung der Naturwissenschaft (womöglich gar noch einer vergänglichen Form derselben) geleistet habe. Man muß die transzendentale Dialektik sehr schlecht, die Kritik der Urteilskraft, die kleineren Schriften und die Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft garnicht gelesen haben, um Kants Bedeutung für die Geschichte und Kulturphilosophie zu bestreiten. Allerdings wäre es schwer innerhalb der Kant-Literatur das Werk namhaft zu machen, das diese Seite der kritischen Philosophie nach ihrer systematischen Bedeutung und mit der ganzen Fülle ihrer historischen Beziehungen herausarbeitete. Das moderne Ringen um die Begründung der Geschichtswissenschaften hat vielleicht nur deshalb eines allgemeiner anerkannten Ergebnisses ermangelt, weil man die Geschichte des ungeheuren Problems seit Leibniz vernachlässigte. Der mangelnde Zusammenhang mit der geschichtlichen Tradition hat in den das Problem am weitesten fördernden Werken Rickerts seine Spuren hinterlassen (Rickert ist von Fichte, Sigwart, Windelband fortgeschritten, ohne Kant voll zu würdigen). Dilthey hat das 18. Jahrhundert als Geburtsschoß der Gedanken der „Geisteswissenschaften" richtig beurteilt und den Zusammenhang dieses Gedankens mit dem Problem der Individualität klar gesehen[1]). Aber die entscheidende Rolle, die Kant innerhalb der Entwicklung dieses Problems spielt ist ihm als Systematiker entgangen (nicht als Historiker)[2]). Anderseits sind Versuche die Fruchtbarkeit der kritischen Philosophie für das Problem der Kulturwissenschaften bisher nur in dem Kreise derjenigen Schule unternommen worden, deren methodische Grundeinstellung eine Aussicht auf Erfolg gerade in dieser Rücksicht nicht zuläßt: der Schule Cohens. Anlaß dieser Zeilen bietet das von starker Ver-

1) Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsbericht der preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1896. S. 335.

2) Die Jugendgeschichte Hegels S. 172.

senkung und Energie des Denkens zeugende Werk Kellermanns über das Ideal im System der kritischen Philosophie[1]). An diesem Buch wird die Stellung Cohenscher Methodik zum Problem der Geschichtswissenschaft klarer als aus Cohens Werken selber. Ein Blick auf Dilthey soll die Kritik an Cohen ergänzen. Mit Rickert, der schon eine gewisse Vermittlung darstellt, hoffe ich mich an anderem Ort gründlicher auseinandersetzen zu können.

Dem Königsproblem der Philosophie, um das es sich uns handelt, hat Natorp kürzlich die schönen Worte gewidmet: „Die Frage berührt hier den tiefsten Punkt, sie betrifft die aktuellste Frage der gegenwärtigen Philosophie. Mit dem Problem des Principium individui ringen gegenwärtig alle wirklich Arbeitenden in der Philosophie, und nicht bloß in der der Philosophen“[2]). Man kann dieses Problem von verschiedenen Seiten ansprechen: eine ganz freie und selbständige Untersuchung der „Kategorie“ Individualität könnte zum Ziele führen, aber auch eine eng an den historischen Bestand angeschlossene historisch-systematische Arbeit mit dem Ausgangspunkt der Kritik der Urteilskraft hätte Aussicht auf Erfolg. Kellermann ist einen anderen Weg gegangen. Er fragt: Welches ist der realisierende Faktor in der Kritik der reinen Vernunft? Der Weg vom Begriff zum konkreten Sein führt über den „Schematismus“. Kellermann versucht also die systematische Funktion des vielbefeindeten Schemagedankens klarzustellen und ihn zugleich vom Gebiete der Logik auf das der Kulturwissenschaften (Ethik, Ästhetik, Geschichtsphilosophie) überzuführen[3]).

Der das System Cohens erweiternde Gedanke Kellermanns ist der der „Korrelativität zwischen Ideal und Grundlegung, zwischen Realisation und Ursprung“ (Vorwort). Wie wird der zeitlose Begriff, die zeitlosen Ideen real, die ewigen Aufgaben konkret?[4])

1) Benzion Kellermann: Das Ideal im System der kantischen Philosophie. Berlin, Schwetschke u. Sohn. 1920. VII u. 423 S. 25 Mk.

2) Paul Natorp, H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. 1918. S. 33.

3) Durch das ganze Buch zieht sich die grundsätzliche Klarstellung des Verhältnisses Kellermanns zur Marburger Schule. Diese Klarstellung macht das Buch, dessen Disposition an sich nicht recht deutlich ist, schwer lesbar. Es wäre besser gewesen, die ganze Auseinandersetzung wäre unterblieben oder in Anmerkungen verwiesen.

4) Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie nahe sich diese Fragestellung mit

Es handelt sich um das „Sein des Sollens"; die „mediale Intention" (S. 334) zwischen beiden vertritt die Funktion des Ideals. Die zeitlose Idee (beim Schema der zeitlose Begriff) geht im Ideal eine Vereinigung mit der Zeit ein „um durch ständige Antizipation die Funktionskraft der Idee in Vollkommenheit zu erhalten" (S. 170). Diese Vereinigung ist in Idee und Begriff freilich schon angelegt. „Denn der Begriff der Aufgabe ist ohne den Begriff der Zukunft nicht denkbar und was weit wichtiger ist, nicht gedanklich konstruierbar" (S. 176). Die Zeit ist daher „der logische Ursprung, die Hypothesis des Idealbegriffs" (53). Da die Idee „zeitlos" ist, muß zwischen zwei verschiedenen Zeitbegriffen unterschieden werden. Die Zeit, die „der logische Ursprung des Idealbegriffs" ist, stellt alle übrigen Kategorien „weit in den Schatten" (S. 371); sie (beziehungsweise die transzendentale Einbildungskraft, die ihr logischer Ursprungsort ist) kann geradezu die logische Grundkraft der reinen Vernunft genannt werden (S. 368). Der Abschnitt, der von der „logischen Übervalenz der Zeit" handelt, ist recht eigentlich der Mittelpunkt der Arbeit. Denn die Zeit ist nicht Sukzession, sondern Antizipation. Der Begriff Antizipation aber ist „der erzeugende Punkt des kritischen Idealismus" (S. 177), und Cohens Fehler war, diesen Begriff nicht zum „Zentralbegriff seines Systems" erhoben zu haben (S. 178). Das Frühere geht aus dem Späteren hervor, deutet Kellermann das Verhältnis von a priori und a posteriori (wobei sich die Bedeutungen umkehren, S. 177). Antizipation und Schematisierung sind „identische Begriffe". Die transzendentale Einbildungskraft, an der die Logik im Begriff des Schemas, die Ethik im Begriff des Ideals und die Ästhetik im Begriff des Symbols partizipieren (S. 419) wäre sonach eigentlich das Vermögen der Antizipation und die Bewußtseinsinstanz", die den Übergang von den Begriffen und Ideen zum Sein ermöglicht (S. 418).

Zum Mittel der Realisation wird die Antizipation des Ideals dadurch, daß dieses „als Erfüllung einer Forderung ein Sein . . . ein verwirklichtes Sollen" bedeutet, und dadurch die Forderung

---

der Schleiermachers und Trendelenburgs „Wie kommt das Denken zum Sein"? berührt. (Schleiermacher, Dialektik S. 451; Trendelenburg, Logische Untersuchungen. I, 3. Aufl. S. 135.) Für Kellermann ist das Sein natürlich etwas anderes als für Trendelenburg. Für jenen ist es eine bestimmte „Phase" des Erkenntnisprozesses, für diesen ein An sich. Vgl. auch O. Külpes Realisierung, Vorwort S. VI.

der Idee „abschließend zur Erledigung bringt“ (S. 52). Die Idee enthält die Aufgabe, das Schema (Ideal) ist das „Monogramm“, d. h. der erste Umriß der Lösung, ohne dessen Funktion die Idee zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre (S. 263). Es ist gleichzeitig Erfüllung und Nichterfüllung, im Gegensatze zur Idee, die als Aufgabe ewig Nichterfüllung ist (S. 271). Die Funktion der Erfüllung ist aber nur eine Bedeutung des Ideals, es hat zugleich die Entgegengesetzte: vor dem Zur-Ruhe-Setzen zu warnen, auf die ewige Aufgabe dauernd hinzuweisen. Es ist „das logische Wahrzeichen für den Ausschluß der Identität zugunsten der Kontinuität“ (S. 66).

In engem Anschluß an Cohen und mit zahlreichen Kantzitaten hat Kellermann die hier nur in der Hauptlinie bezeichnete logische Position gegenüber dem Zeitbegriff durchgearbeitet. Wir gehen auf diese Seite seiner Arbeit, die durch die gleichsam internen Voraussetzungen der Schule stark bedingt ist, nicht näher ein, um uns dem durch das Vorwort des Buches bezeichneten kulturphilosophischen Hauptproblem zu widmen.

Kant hat als den dem Schema entsprechenden Begriff in der Kritik der praktischen Vernunft den „Typus“ eingeführt. Diese Lösung ist für Kellermann nicht befriedigend. Die Problemlage ist im sittlichen zwar anders als im theoretischen; hier kann das Übersinnliche nicht nur keine Darstellung im Sinnlichen finden, es darf auch nicht (weil es damit herabsänke). Aber wenn es keine Darstellung des Sittlichen geben darf, hat denn dann die Ethik überhaupt Realität? (S. 217). Kant würde diese Frage nicht in Verlegenheit bringen „weil offenbar für ihn die Ethik zunächst nur in der Gesinnung, aber nicht in der Handlung besteht“ (S. 217). Der auf die Konkretisierung drängende Philosoph muß jedoch fragen, wie sich Idee, Gesinnung und Handlung zueinander verhalten, auseinander hervorgehen (S. 218). Das „Surrogat des Typus“ (S. 222) hilft hier nicht weit. Auch die ethische Idee bedarf eines Schemas, denn „ein Denken ohne Anschauung ist leer, ganz gleich, ob es sich um logische oder ethische Reflexionen handelt“ (S. 223). Als Vermittlungsinstanz zwischen Idee und bestimmten Kulturaufgaben (Rechts-, Wirtschafts- und Erziehungswissenschaft — Kellermann bezieht sich hier auf Görland) ist die Zeit nicht zu umgehen (S. 226). „Mit der einfachen Negierung der Natur kann man wohl einen unfruchtbaren Spiritualismus erreichen, aber niemals eine kulturbejahende und kulturfrohe Sittlichkeit“ (S. 227).

In diesem Satze steckt der Hinweis auf die Grenze der Leistung Cohens.

„Aufhebung und Vernichtung der Natur" kennzeichnet Kellermann treffend die Konsequenz der kantischen Ethik, der die „Deduction" (aus den Kulturwissenschaften) fehlt (S 227). „Annäherung der Natur an die Ethik" tut not, wenn die Freiheit aus der ewigen Aufgabe zur sich betätigenden „Kulturnotwendigkeit" werden soll (S. 227). Kant selbst sieht hier eine „Lücke der Disposition", aber er schließt sie durch „interlogische und interethische Begriffe: religiös (S. 227). Diese Lücke kann kritisch nur durch die Frage ausgefüllt werden: Wie ist Geschichte (d. i. geschichtliche Erfahrung) möglich? Kellermann stellt das Problem nicht so präzis. Er formuliert: „Wie wird aus der Ethik der Idee die Ethik der Geschichte?" (S. 229). Hier macht sich schon jene Abbiegung vom Hauptproblem fühlbar, die schließlich sein eigenes Unternehmen in denselben Abgrund führt, der nach seiner Ansicht Kant verschlungen hat.

Es ist ein entschiedener Fortschritt über Cohen, daß Kellermann wenigstens versucht hat, das berechtigte Gedankenmotiv, das in Kants Begriff des „höchsten Guts" arbeitet, herauszustellen. Er sagt richtig, „daß der Begriff der Glückseligkeit da einsetzen soll, wo sich die Idee der Freiheit mit der Idee des kausalen Naturmechanismus vereinigt" (S. 228), daß also der Begriff des höchsten Guts als Mittel anzusprechen sei, „die Kluft zwischen Idee und Handlung zu überbrücken" (S. 229). Aber es ist Kellermann nicht gelungen, den Begriff, den Kant verfehlt hat, an die Stelle des „höchsten Guts" zu setzen. Das sittliche Schema, das Ideal, begründet die „ethische Empirie" (S. 283) eben doch nur durch die „Ablehnung" einer Identität mit dem logischen Gesetze. Kellermann nennt dieses Verhalten zwar „positiv zur Empirie" (S. 283), aber es ist doch nicht positiv genug, um der ungeheuren Aufgabe, Begründung der ethischen Wirklichkeit d. i. der Geschichte zu genügen. Kann ein Begriff der bloßen „Sicherung" gegen das Eindringen der Identität in die fortlaufende Entwicklung des Kulturprozesses (S. 395) wirklich positiv genannt werden? Kellermann überschätzt die Leistung seines Idealbegriffs, wenn er sagt: „gerade der negierende Charakter des Ideals birgt eine derartige Fülle an positiver Kulturarbeit in sich, daß es an konstitutiver Kulturkraft selbst die Idee weit in den Schatten stellt" (S. 397 f.). „Jede erreichte Lösung der Einheitsaufgabe

wird durch das Ideal an der von ihm antizipierten neuen Aufgabe gemessen und dadurch als absolute Lösung verworfen. In dieser ständigen Ablehnung aller definitiven Lösungsversuche ist die Möglichkeit einer ewigen Aufwärtsbewegung einer unendlichen Kontinuität gegeben" (S. 396). Der funktionale Gehalt des Ideals liegt daher in der Formel: „das Ideal erhält, indem es vernichtet, es vernichtet, indem es erhält" (S. 398). D. h.: Die Negationen der einzelnen wissenschaftlichen, sittlichen oder künstlerischen Handlungen ist die Voraussetzung der Kontinuität dieser Handlungen — der Geschichte der Kultur. Indem die Phase verneint wird, wird der Prozeß bejaht. — Der „Quietismus" ist damit „aus seinen letzten Schlupfwinkeln vertrieben" (S. 396), das ist wahr. Aber was ist damit für die Begründung der Geschichtswissenschaft erreicht?

Kellermanns Geschichtsauffassung findet eine besondere Schwierigkeit gegenüber dem Kulturproblem der Kunst. Die Kunst scheint sich der Auflösung in den ewigen „Fortschritt" zu widersetzen, denn, wie Cohen glänzend formuliert hat: „die Kunst ist die Kunst des einzelnen Kunstwerkes". Das Kunstwerk will als „isolierte Wirklichkeit" (S. 35) betrachtet sein, die Kunst ist, wie schon Schopenhauer gesagt hat stets am Ziel. Wie läßt sie sich also in die fortschrittliche Geschichtsauffassung einfügen? Die Unterscheidung zwischen dem Kunstwerk als Produkt der transzendentalen Einbildungskraft (der Schematisierungsfunktion) und der empirischen macht es Kellermann möglich, den „ewigen Fortschritt der künstlerischen Gestaltungskraft" (S. 18) zu retten. Auch die Kunst hat ihre Geschichte, und somit gilt auch für sie der Begriff „eines ewigen progressiven Aufstiegs" (S. 36). Dem psychologischen Kritiker dient das tatsächlich erreichte der „empirisch bedingten Phantasie" als Vorlage, vom Standpunkt der transzendentalen Einbildungskraft ist das, was dem Kunstgebilde zur Vollkommenheit fehlt, zu betrachten (S. 383). „So tritt an die Stelle der im Einzelwerke konkretisiert gedachten Objektivität, die sich im kontinuierlichen Fortschritte der Kultur manifestierende Objektivierung der Idee" (S. 393).

Kellermanns Versuch, zur „Wirklichkeit" d. h. zum konkreten vorzudringen ist gescheitert: der methodische Begriff des Ideals kann nicht begründen, was er soll, denn er ist nur die zeitlich realisierte Idee; im übrigen aber bleibt alles wie es war. Die Kluft ist unausgefüllt, das letzte Wort ist, wie bei Cohen, die

Idee. Die Stellung, die Kellermanns Ideal-Untersuchung innerhalb der Geschichte des Marburger Denkens einnimmt, läßt sich genau bezeichnen. Cohen, Natorp, Cassirer haben vom Erzeugen, vom fieri, von „Phasen" gesprochen. Sie gehen gleichsam von der Bewegung (Idee) aus. Kellermann bestimmt das Gebilde, das überall zwischen zwei „Phasen" zu finden ist. Dadurch erweckt er den Anschein, als sei er der bloßen Prozeßeinstellung entronnen und dem Konkreten, dem Ergebnis näher. Aber das ist eine Täuschung. Das Überganggebilde, das er ins Licht rückt, erhält doch allen Sinn nur durch den Prozeß. Es war ein dankbares Unternehmen, die Methodik Cohens soweit fortzuführen. Aber der damit erzielte Fortschritt bleibt innerhalb der Schule.

In Cohens Methodik liegt gewiß mehr vor als eine Methodologie der Naturwissenschaften. Ihr bestes liegt jenseits aller methodologischen Erwägungen in der erkenntniskritischen Einstellung überhaupt. Gemessen aber an dem Problem, das uns heute am stärksten interessiert, hat sie den fundamentalen Mangel der Methode Kants übernommen und vererbt, der sie zur Grundlegung gerade der Kulturwissenschaften untüchtig macht. Das ist die Überschätzung der ethischen Idee. Die Überbewertung ist schon (von aller Betonung im einzelnen abgesehen) in der Entgegensetzung von „Natur" und „Freiheit" enthalten. Die in Kants Systematik umschleichende Metaphysik der Natur- und Freiheits-Dialektik führt bei Cohen zur Katastrophe: die Freiheitsidee verschlingt die Naturidee. In Kellermanns Formulierung: die Konstanz der Natur ist nur deshalb die Grundlage für die Konstanz der ethischen Realisation, weil die ethische Konstanz die logische als Denknotwendigkeit fordert (S. 183). Damit Ethik wirklich sei, muß eine Natur sein. (Kellermann hat es versäumt, auf Fichtes „versinnlichtes Materiale unserer Pflicht" hinzuweisen!) Der Garant der ethischen Wirklichkeit aber ist Gott. „Gott bedeutet", sagt Cohen, „daß die Natur Bestand hat, so gewiß die Sittlichkeit ewig ist". Es ist Kellermann nicht entgangen, daß Cohens Methodik hier im Metaphysischen endigt. Er nennt diesen Gottesbegriff „überlogisch" und bezweifelt, ob man ihn „als einen streng logischen bezeichnen kann" (S. 185). Offen wird eingestanden, daß „Dasein und Sollen jeder rationalen Vereinigung spotten" und hier eine „Antinomie" vorliegt, die „nur auf einem überlogischen Wege zu lösen ist (S. 196). Die „irrationale Funktion" des Gottesbegriff bildet die „notwendige Ergänzung der rationalen Ethik" (S. 201;

212 f.). Die Ethik weist also auf ein „translogisches Gebiet", und es bleibt dem Logiker überlassen „ob er dieses Gebiet Metaphysik oder Religion oder Mystik nennen will" (S. 248). Der Logiker hat aber, scheint mir, hier längst nichts mehr zu sagen. Hier spricht der Metaphysiker, und die Einschränkung, daß mit dieser Berufung auf eine translogische Welt „nicht ein Freibrief auf logische Absurditäten" erteilt sei (S. 249) wendet sich nicht mehr an die ratio des Lesers, sondern ad hominem — wie sich eben alle Metaphysik statt ad rationem „ad hominem" wendet.

Die Entgegensetzung von Natur und Freiheit hat Cohen in die Metaphysik geführt, sowie sie Kant dahin geführt hat und jeden anderen immer wieder führen wird. Denn dieser Gegensatz ist methodisch nicht entscheidend. Der methodische Gegensatz heißt nicht Naturidee-Freiheitsidee, sondern Naturidee-Individualitätsidee. Hiermit ist nicht ein Begriff an Stelle eines anderen gesetzt, sondern eine grundsätzliche Umstellung vollzogen. Kant hat die hier vollzogene Wendung wider Willen fast anerkannt, indem er die Kritik der Urteilskraft schrieb. Er hat das wesentliche wohl gesehen: daß der Begriff der Individualität der Transzendentalphilosophie bis dahin mangelte. Das starre Festhalten am Natur- und Freiheitsgegensatz bewirkt noch, daß er den neuen Begriff des Individuums zur Vermittlungs- und Übergangserscheinung, statt zum wahren Gegensatz des Naturbegriffs macht. (Die Vermittlungsfunktion der „reflektierenden Urteilskraft".) Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Cohen, der zuerst auf den tiefen Gedanken der kantischen Teleologie, Individualität zu formulieren, hingewiesen hat, den Wert des neuen Begriffs nicht genügend zu schätzen wußte. Soviel feines er über die „Kategorie" Individualität auch gesagt hat — zur Entfaltung ist diese Kategorie in seinem System nie gelangt. Und es kann kein Zweifel sein, daß vermittelst der Natur—Freiheit Antithetik (die den Menschen Cohen so völlig in ihrem Bann hatte wie einst den Menschen Kant) Cohen der Denker durch den Charakter Cohens besiegt worden ist.

Daß es wirklich der Begriff der Individualität ist, an dem das System Cohens scheitert, geht aus Kellermanns Darstellung klar hervor. Dieser Begriff wird, wie bei Cohen, keineswegs vernachlässigt. Aber er irrt heimatlos umher. Kellermann unterscheidet zwar die drei Individuumsbegriffe (das ethische, biologische und ästhetische) Cohens voneinander (S. 199), spricht aber in

den grundlegenden kulturphilosophischen Erwägungen stets nur vom ethischen Individuum [1]). Dieser Individualitätsbegriff aber ist es gerade, an dem jeder kulturphilosophische Versuch, der mit den Denkmitteln Cohens arbeitet, zu scheitern verurteilt ist. Denn dieses Individuum ist eine methodische Abstraktion, die als Norm wohl zur Aufstellung eines verpflichtenden Systems dienen kann, aber niemals irgendwelche Verbindung mit der Wirklichkeit einzugehen vermag; infolgedessen auch unfähig ist, mit der Wirklichkeit der Kultur und der Geschichte irgendwie in Verbindung zu treten oder gar diese Wirklichkeit zu begründen. Zur Begründung der individuellen Wirklichkeit (der Geschichte) kann nicht ein ethischer, sondern nur ein logischer Begriff der Individualität genügen. Der logische Begriff des Individuellen ist jedoch nicht identisch mit dem des naturwissenschaftlich vollständig bestimmten Dings. „Eine unendlich gegenseitige Durchdringung aller Kategorieen" (S. 114) vermag immer nur die „Einzelheit" der Natur zu erzeugen, niemals aber einen historischen Gegenstand. Kellermann sagt (gegen Rickert) „nicht nur die Ethik, sondern auch die Naturwissenschaft hat die Bildung der Individualität und Individualität in ihrem Prinzip" (S. 178). In Wahrheit haben weder die Ethik noch die Naturwissenschaften mit dem logischen Begriff des Individuums (der von dem des naturwissenschaftlich-konkreten gänzlich verschieden ist) überhaupt etwas zu tun.

Das ethische Individuum ist nach Kellermann die „Hypothesis der ethisch-synthetischen Gemeinschaft" (S. 127). Als Ziel der Allheit ist es eine Aufgabe, die niemals erfüllt werden darf. Es steht also im Gegensatz zur Wirklichkeit oder wie Kellermann es ausdrückt: Das ethische Individuum verliert genau soviel von seinen „biologischen Individualitätsbedingungen" als es an „ethischen Idealisierungswerten" gewinnt. Am Ende entfallen die „einschränkenden biologischen Phänomena gänzlich um das ethisch Noumenon triumphieren zu lassen: Aus dem Menschen wird der Mensch schlechthin" (S. 199). In dieser Entgegensetzung spricht das alte Motiv: Natur (biologisches Individuum) — Freiheit (ethisches Individuum). Der Gegensatz wird als unüberbrückbar zugegeben. Und doch soll Geschichte, Kultur sein. Wie ist das

1) Die „kritische Kategorie der Wirklichkeit, der Größe, der Individualität" wird zusammenhanglos daneben angeführt und als „die ewige Inkonsequenz zwischen Wirklichkeit und wissenschaftlicher Vernunft" bestimmt (S. 317 f.).

möglich? Der Schluß ist unausweichlich: Der Begriff der Geschichte ist nur durch einen Individualitäts-Begriff zu gewinnen, der von der dogmatischen Entgegensetzung Natur und Freiheit nicht berührt ist. Die Geschichte hat es eben nicht mit den „Menschen schlechthin" zu tun, sondern mit dem, was der ethische Individualitäts-Begriff verwirft und ausschließt: dem konkreten Menschen, der Fülle der Menschheit.

Wir greifen dieselbe Sachlage an einer anderen Stelle auf. Kellermann hat das Problem der Geschichte, wie es sich von seinem Standpunkt (der Natur-Freiheits Entgegensetzung) ausnimmt, in die präzise Frage gekleidet: „In welchen Fakten läßt sich die Geschichte als geschehen, als Handlung, als ethisierte Kausalität feststellen? Offenbar in gar keiner Erscheinung: Denn alle Erscheinung läßt sich restlos als reiner Kausalitätsfall erklären" (S. 162). Die Erfüllung „auch nur eines leisesten ethischen Minimums" heißt es an einer anderen Stelle, sei eine contradictio in adjecto, da der Begriff „der angewandten oder verwirklichten Ethik niemals logisch deduzierbar ist" (S. 185). Wie ist also Geschichte, die doch „konkretisierte Ethik" sein soll, möglich? Sie ist nicht möglich. Es ist Kellermanns Hauptverdienst, dies als Konsequenz Cohenscher Voraussetzungen klar gezeigt zu haben. Die Vereinigung von Sollen und Sein liegt, „vom ethischen Individuum" aus gesehen, im transzendenten. Es ist nutzlos, darüber zu spekulieren. Man gerät notwendig in die Metaphysik. Unter Voraussetzung der Natur-Freiheit Antithetik ist die Begründung der Geschichtsphilosophie die Quadratur des Kreises.

Die Geschichte ist konkret, das ethische Individuum abstrakt. Kellermann denkt zwar die Gemeinschaft im Individuum konkretisiert, aber das ist ihm dasselbe wie: das ethische Individuum verkörpert, als „Träger" der Gemeinschaft, die ethische Idee (S. 126). Der bloße Träger einer Idee ist noch kein Individuum. Der Fall des Naturgesetzes verkörpert auch eine Idee — die Idee des Individualität gerade negierenden Naturgesetzes. Wir haben oben gesehen, wie Kellermann das einzelne Kunstwerk, völlig naturwissenschaftlich nur als „Fall" betrachtet. Das Individuum, sagt an einer von ihm selbst angeführten Stelle Cohen, ist niemals eine Tatsache, sondern eine Aufgabe (S. 202). Darin liegt die Nivellierung des Individualitätsbegriffs, die den Weg zu Geschichte auf immer versperrt. Denn in der Geschichte muß das Individuum gerade als Tatsache aufgefaßt werden und die

Lebensfrage der Geschichte lautet nicht: wie wird die Idee konkret, sondern: wie ist Erfahrung von Individuen möglich? Die Auffassung des Individuums als einer Tatsache bedeutet keinen Rückfall in unkritischem Dogmatismus. Dogmatismus ist es vielmehr, die Erfahrung der Geschichte (d. h. aber Individualität als „Faktum") zu leugnen.

Sein Mißverständnis der tiefen logischen Intentionen Kants in Bezug auf den Individualitätsbegriff zeigt Kellermann negativ in der Unterschätzung der Kritik der Urteilskraft (trotz ehrenvoller Erwähnungen), positiv in der Behandlung der dritten transzendentalen Idee. Darin liegt etwas Ironie. Denn gerade die dritte Idee hat Kant das transzendentale Ideal genannt. Kellermann muß jedoch bei der dritten transzendentalen Idee scheitern — denn das Problem dieser Idee (der Theologie) ist identisch mit dem des Individuums. Das Verständnis für dieses bedingt das für jenes, und umgekehrt. Wer in der Entgegensetzung von Natur und Freiheit konsequent ist, kann den Gedanken der Teleologie nicht als etwas selbständiges betrachten, sondern muß zu der radikal ethischen Lösung Cohens fortschreiten, zugleich aber unter dem Zwange des ungelösten Problems der Geschichte zur Metaphysik. Denn Metaphysik ist ja nur ein Ausdruck für ungelöste, oder der ratio schuldhafterweise entzogene Probleme.

Kant besaß die Tiefe, sich zu widersprechen: trotz der Entgegensetzung von Natur und Freiheit durchdachte er den disjunktiven Schluß bis zur dritten Idee, dem Freiheitsgedanken zum Trotz schrieb er die Kritik der Teleologie. Der Zweckbegriff soll nach ihm Natur und Freiheit vereinigen — darin steckt immerhin eine andere Intention als in der die Entgegensetzung ungelöst wiederholenden Unterscheidung eines „naturgeschichlich teleologischen" und eines „ethisch teleologischen" Individuums (S. 127). Dem Gedanken der Teleologie wird dadurch die Spitze abgebrochen, daß er, statt Abschluß zu sein, der alten Antinomie eingeordnet wird. Kellermann wittert bei der dritten transzendentalen Idee die Ontologie (S. 119) — das ist historisch richtig — und vermutet, daß bei der Aufstellung des transzendentalen Ideals weniger methodische als religiöse Interessen am Werk waren (S. 135) — das ist die Kapitulation vor seiner Aufgabe. Mit Psychologie läßt sich nicht nur das Problem der dritten transzendentalen Idee, sondern auch das der kantischen Ethik wegzaubern. Daß sie „Schranken und Grenzen" (S. 119) innerhalb

der Transzendentalphilosophie anerkennt, ist gerade das logisch bedeutende an der dritten transzendentalen Idee. Aber Grenzen und Schranken sind verbotene Ware für den Fanatiker der Antizipation, der den Begriff des Simultanen (die entscheidende Beziehung der dritten transzendentalen Idee zum Begriff des anschauenden Verstandes hat Kellermann übersehen) nur mit Beziehung auf den Raum würdigen kann. Kellermanns Polemik gegen Kants Inbeziehungsetzen von Gottesidee und Raum (S. 140) ist (trotz B 607) als verfehlt anzusehen, denn gerade daß die systematische Einheit die Dinge in sich begreife, nicht unter sich (wie der Raum die Einzelräume in sich begreift) ist der Sinn der dritten Idee.

Die Tragödie des Kampfes zwischen dem Begriff der „Antizipation" und der Simultaneität endigt, es ist nicht anders möglich, bei der Ethisierung der dritten transzendentalen Idee. Kellermann versucht darzutun, daß Kant „das sittliche Ideal selbst als das transzendentale Ideal empfehlen wolle" (S. 123, 138). Damit ist der Gedanke des Systems von der Höhe gestürzt, auf die ihn Kant gestellt hatte. Der tiefste Ansatz zur Überwindung der dritten kosmologischen Antinomie ist preisgegeben. Die ethische Idee triumphiert und die Möglichkeit einer „Geschichte" ist rätselhafter denn je.

Aus der Stellung Kellermanns zur dritten Idee folgt die grundsätzliche Verkennung des Verhältnisses von Gottesidee und Geschichte von selbst. Die Gottesidee ist die „methodische Voraussetzung der Geschichte als Wissenschaft" (S. 165). Aber nicht in ihrer moralisch-metaphysischen, sondern in ihrer teleologisch-methodischen Fassung (dritte transzendentale Idee). Nicht darum handelt es sich, jeder geschichtlichen Leistung die ethische Rechtfertigung antizipierend zu verheißen und zu verleihen (S. 164f), sondern darum, Geschichte überhaupt als „möglich" (im kritischen Sinne) zu verstehen. Die Aufgabe, die die Philosophie gegenüber der Geschichte zu erfüllen hat, ist logisch-formal, nicht ethisch-material. In dieser tiefsten Schicht liegt der Irrtum der Marburger Geschichtsphilosophie. Kellermanns Vorwort strahlt den Grundirrtum wie aus einer Sammellinse zurück. Die erzeugende und schöpferische Kraft der kantischen Begriffswelt für das gesamte Kulturbewußtsein will sein Buch „zu einer unangreifbaren Gewißheit erheben." Wer wird an dem gewaltigen Kulturwert des Autonomiegedankens zweifeln? Aber wer kann damit, daß er

die Funktion des Ideals für den Kulturprozeß beschreibt, Geschichte als Wissenschaft begründen? Die Funktion der Antizipation wird unter geschichtsphilosophischem Gesichtspunkt zum Begriff des Ziele setzenden, erreichte Ziele überwindenden Ideals, also des Fortschritts. Der Begriff des Fortschrittes betrifft aber die Inhalte der Geschichte, er sagt nichts über die Form, unter der Geschichte überhaupt möglich ist. So wird Kellermanns Buch zu einem optimistischen „kulturfrohen" Bekenntnis, zu einer ethisch-kritisch gefärbten Metaphysik der Kulturgeschichte (denn das Gebiet der politischen Geschichte bleibt draußen), aber die Aufgabe der kritischen Geschichtsphilosophie bleibt ungelöst daneben stehen. Diese Aufgabe fordert Preisgabe der Natur-Freiheit Antithese und einen neuen Ausgangspunkt. Kant hat ihn in der Kritik der Urteilskraft gegeben.

Zuviel Kant ist das Schicksal Cohens. Zuwenig Kant das Schicksal Diltheys.

Die Weltgeschichte als konkretisierte Ethik verstehen zu wollen, wird immer ein vergebliches Unterfangen bleiben. Aus der Ethik kann man nur zu einer Metaphysik der Geschichte fortschreiten. Alle Metaphysik hat aber ihren tiefsten Wert darin, Probleme zu stellen. Die metaphysische „Lösung" darf immer nur als Wahrzeichen ungelöster Fragen gelten. Wir setzen der Naturidee die Individualitätsidee als rechtmäßiges Korrelat gegenüber. Der Naturbegriff hat seine metaphysikfreie Begründung in der Kritik der reinen Vernunft gefunden. Der Begriff der Individualität dagegen ist aus mystischen Nebelwolken noch nicht emporgetaucht. An dem Beispiel Diltheys ist zu erweisen, daß der bloße Gedanke, das Verstehen der geschichtlichen Welt auf das große Faktum der Individualität zu beziehen, keineswegs genügt, um Geschichte als Wissenschaft zu begründen. Der Begriff des Individuums muß erst bestimmt (vor 120 Jahren hätte man gesagt: deduziert) werden, bevor er erkenntnisbegründende Dienste zu leisten vermag. Dilthey hat diesen Begriff mit Meisterschaft gehandhabt. Aber er hat ihn nicht gedacht. Man hat die Begriffe Individualität und Irrationalität bei Dilthey „methodische Hilfsmittel" genannt, und vermutet, er habe sie bisweilen nur „im Sinne gefühlsmäßiger Lebenszustände" aufgefaßt[1]). Ge-

1) A. Liebert: Zu W. Diltheys gesammelten Schriften. Kantstudien 1917. S. 436.

nauer wäre zu sagen: für Dilthey hat der Begriff der Individualität überhaupt nur erlebnismäßigen Inhalt; er verwendet ihn nicht als kritisch bestimmte, methodologische Kategorie, sondern als gefühlsmäßig erfaßten Wertgesichtspunkt. Die Arbeit, die nach Dilthey zu tun bleibt, ist, diesen instinktiv richtig erfaßten Wertgesichtspunkt zu klarer logischer Inhaltlichkeit zu erheben. Zu der logisch-systematischen Bestimmung des Individualitätsbegriffs ist Dilthey, obwohl er fast alle historischen Elemente in der Hand hatte, nicht gekommen. Hier fehlt ihm die strenge transzendentalphilosophische Schulung. Es ist der Punkt, wo er mit seinem naturwissenschaftlich-psychologischen Jahrhundert, dem er sonst so weit voraus war, zusammenhängt.

Kennzeichnend für Diltheys unkritische Philosophie der Geisteswissenschaften ist sein grundlegender Terminus der „menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit." Wir finden das organische Leben an innere Zustände gebunden, welche im Menschen eine besondere Gestalt annehmen. Sie konstituieren die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit[1]). Die Welt der Geschichte und Kultur wird aus der Naturwissenschaft zu Lehen genommen; nicht begründet, sondern aufgerafft. Der Mensch ist ihre Voraussetzung — aber der Mensch als Naturwesen. Die Geschichte als Schöpfung dieses Wesens — nichts scheint einleuchtender, idealistischer als dieser Gedanke. Und doch enthält er versteckten dogmatischen Naturalismus. Der Akt der Schöpfung der Kultur und Geschichte bleibt völlig im Dunkeln. Fragt man Dilthey nach ihm, so würde er mit dem Begriff des Lebens antworten. Dieser Begriff ist aber selber nur ein neuer Wegweiser ins Dunkle, Alogische. Es läßt sich schlechterdings nicht begreifen, mit welchem Rechte wir die Welt eines bestimmten psycho-physischen Wesens neben die Natur gleichgeltend stellen dürfen. Auf die Naturtatsache Mensch oder Menschheit läßt sich wohl im Chaos von Meinungen, Einrichtungen, Taten, Gebilden zurückführen. Aber nicht Geschichte als sinnvoller Verlauf ableiten. Die Anthropologie ist, als Naturwissenschaft, zur Begründung der Wissenschaft der Geschichte grundsätzlich unzulänglich. Dilthey begründet die Geschichte auf die Individualität — darin liegt seine grundsätzliche Überlegenheit über den Ausgangspunkt Cohens. Aber er legt die Tatsache

1) Beiträge zum Studium der Individualität. 1896. S. 11.

der Singularität, statt ihren Begriff zu Grunde[1]). Der logische Idealismus Cohens muß hier die Korrektur bringen. Dilthey ins transzendental-logische durchgedacht — das dürfte in historischer Formulierung die Aufgabe der Geschichtsphilosophie der Zukunft sein. Der ethisch-logische Idealismus endet vor dem Problem der Geschichte notwendig in Metaphysik, weil er den Begriff der historischen Individualität nicht zu fassen vermag. Diltheys Philosophie des Geistes endet in Metaphysik, weil sie den Begriff des Singularen nicht faßt. Die Lösung liegt in der Mitte: im Begriff der Individualität.

Die der Geistesphilosophie Diltheys immanente Metaphysik hat Simmel entwickelt. Das Verstehen, sagt Dilthey, geht vom Sichtbaren zurück zu dem „was nicht in die Sinne fällt und doch in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt“[2]). Dieses sich auswirkende hat Simmel in seiner Metaphysik des Lebens zu fassen versucht. Das Leben ist für Simmel „die Grundlage aller Schöpfung“, die die Kulturgüter „aus sich entläßt“[3]). Diese Bilder bezeichnen die ganze Unzulänglichkeit des Begriffs, die hier zu Grunde liegt. Frischeisen-Köhler weiß zwar, daß die Philosophie des Lebens nicht „bei dem bloßen Erleben oder der Intuition stehen bleiben kann, wenn anders sie Wissenschaft werden will“[4]). Aber es ist schlechterdings nicht zu ersehen, wie ein Fortschritt zur Wissenschaft möglich sein soll, von einem „Absolutismus“, der die Rettung vor dem Relativismus im „Sein des Philosophen“ finden will. Nach Überwindung des Rationalismus (Frischeisen-Köhler hat diese Überwindung im Anschluß an Dilthey in scharfsinnigen Schriften versucht) gibt es nur ein Aufsteigen zum „Absoluten“, das von Frischeisen-Köhler richtig mit „religiös-mystischer Sehnsucht“ zusammengebracht wird[5]). Man kann nach über-

---

1) Die Naivität seines erkenntnistheoretischen Standpunkts erhellt aus dem Satz: „An dem Wirklichen tritt nun aber dem Intellekt eine zweite Grundeigenschaft entgegen. Auf der Grundlage aller dieser Gleichförmigkeiten erhebt sich das Singulare“ (W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. S. 8). Das Singulare wird statt als methodologischer Begriff als Gegebenheit aufgefaßt.

2) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin 1910. S. 7.

3) Frischeisen-Köhler: Georg Simmel. Kantstudien. 1919. S. 22. Auch „Quelle“ wird es genannt (S. 23).

4) Kantstudien 1919. S. 49 f.

5) Kantstudien 1919. S. 44.

wundenem „Rationalismus“ wohl zu geistreichen Essays, nicht aber zur wissenschaftlichen Philosophie fortschreiten. Der Rationalismus läßt sich eben nicht überwinden, solange man denkend philosophiert. Simmels Metaphysik bedeutet nicht einen Fortschritt über Dilthey, sondern einen Abfall; es beweist eine große Freiheit des Blicks, daß Frischeisen-Köhler im Historiker Dilthey einen „systematischeren Kopf“ erblickt als in dem Metaphysiker Simmel.

Die Einstellung in der Art Diltheys und Simmels vermag der historischen Individualität praktisch gerecht zu werden; aber sie muß das systematische Problem des Individuellen ungelöst zurücklassen. In einer Untersuchung des Phänomens Strindberg hat Liebert die historische Stelle dieses Dichters und seine Eigenart ausgezeichnet bestimmt. Aus der Geschichtsphilosophie Strindbergs erhellt er das Rätsel des Dichters von innen heraus. Aber die eigene Geschichtsphilosophie Lieberts bleibt in derselben Welt befangen, in der Strindberg sich abarbeitete. Das „Gebäude der geschichtlichen Welt“ wird von „Strömungen des Lebens“ getragen; „übergeschichtliches“ mischt sich mit dem geschichtlichen und die historische Leistung erscheint als Ausgleich von zeitlichem und ewigem[1]). Das Übergeschichtliche ist hier nicht als das begründende des Geschichtlichen verstanden — denn das Begründende kann sich mit dem Begründeten nicht „mischen“ — sondern als ein Gleichberechtigtes neben dem Geschichtlichen. Dieses selbst ist als gegeben wie bei Dilthey; hingenommen. Auch hier sind wir in der Metaphysik.

Als Dilthey vor einem halben Jahrhundert die Einleitung zu seiner Darstellung des jungen Schleiermacher schrieb, hatte er sein Unternehmen gegen eine der „Spekulation“ abgeneigte Zeit zu verteidigen. Die Entwicklung hat uns zu einer Problemstellung geführt, die derjenigen, die Schleiermacher vorfand, ähnelt. Es handelt sich wieder um das principium individui. Wenn wir heute den Weg vermeiden können, auf dem Schleiermacher und Hegel sich in Metaphysik verirrten, so verdanken wir es derjenigen Macht, die Hegel und Schleiermacher zeitlich zu nahe stand, um in ihrer ganzen Tiefe ermessen zu werden: der kritischen Philosophie. Es ist diejenige Macht, der Dilthey im innersten fremd gegenüberstand. Wir müssen, wie Dilthey, zu Schleiermacher und Hegel zurückkehren; aber wir müssen es als Schüler Cohens tun.

1) Artur Liebert: A. Strindberg. Berlin. 1920. S. 12, 134.

Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlaß.

Von Dr. **A. Monzel.**

Kants Lehre vom inneren Sinn hat bisher mehrere Bearbeitungen gefunden[1]). Die einen vertreten unter Ausschaltung einer eingehenderen historischen Betrachtung entweder einen harmonisierenden, die anderen einen rein kritischen Standpunkt. Bald versteht man den inneren Sinn rein psychologisch in rezipierter Fassung, bald transzendental in lediglich objektiver Bedeutung.

Reininger[2]) nimmt eine absolute Koordination des äußeren und inneren Sinnes, die rezipierte Fassung, an. Er muß daher, um die erkenntnistheoretische Bedeutung des inneren Sinnes bei Kant zu wahren, eine ergänzende Konstruktion, den transzendentalen inneren Sinn höherer Ordnung einführen. Damit ist aber nicht Kants Lehre, sondern nur eine Umbildung gegeben, die in dieser Fassung gar nicht haltbar ist.

Kants Begriff gestattet weder das Verhältnis absoluter Koordination noch das der absoluten Subordination zwischen äußerem und innerem Sinn. Stoff und Anschauungscharakter von Raum und Zeit sind für beide Sinnesgebiete getrennt und differenziert. Hier kann keine Subordination eintreten. Nur die Form des inneren Sinnes hat auf die Figuration und Ordnung räumlicher Verhältnisse einen entscheidenden Einfluß. Dadurch ist bloß die Korrelation beider Sinne festgestellt. Wegen der Selbständigkeit des Stoffes, die Kant annimmt, ist der empirische Idealismus ausgeschlossen. Gerade die Immanenz der Formen Raum und Zeit und der kategorialen Verhältnisse macht den eigentlichen Charakter des transzendentalen Idealismus aus. Zusammengefaßt ist der

1) Die verschiedenen Auffassungen habe ich in meiner Arbeit: „Die Lehre vom inneren Sinne bei Kant" (Bonn 1913) gewürdigt.

2) Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. 1900.

innere Sinn im Kantischen Kritizismus die einheitliche und formale Quelle aller zeitlich gegebenen Erscheinungen. Die Zeit überhaupt als Anschauungscharakter ist die Form des inneren Sinnes schlechthin. Auf diesen einheitlichen Anschauungscharakter sind die Sukzessivität des Bewußtseins und die objektiven Zeitverhältnisse zurückzuführen. Der transzendentale innere Sinn hat also eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: er soll eine unräumliche, empirische Innenwelt in beständiger Sukzessivität ermöglichen und in seinem Schematismus die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Außenwelt im Zeitablauf regeln.

Reiningers Auffassung vom Begriff des inneren Sinnes hat sich auch Th. Haering in seiner Publikation: „Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775" angeschlossen [1]). Diese Schrift ist für die geschichtliche Entwicklung des Begriffes vom inneren Sinn bei Kant insofern bedeutungsvoll, als sie uns zeigt, daß Kant hier schon fast ganz auf dem Standpunkt des ausgereiften Kritizismus steht, da hier die Hauptelemente für die Ausgestaltung der Lehre vom inneren Sinn gegeben sind [2]).

Die Vorstellungsverhältnisse der Gleichzeitigkeit, der Beharrlichkeit und des Nacheinander sind keine subjektiven Zeitverhältnisse des empirisch-inneren Sinnes in rezipierter Bedeutung, sondern kategorial bestimmte, okjektive Vorstellungsverhältnisse des inneren Sinnes [3]). Vom inneren Sinn in seiner objektiven Bedeutung ist nun die subjektive Wahrnehmung oder Apprehension, aber auch das Selbstbewußtsein oder die empirische Apperzeption streng zu scheiden [4]). Bedingung der subjektiven Wahrnehmung bedeutet das einfache Auftreten der Vorstellungen in unserem subjektiven Bewußtsein, ihre Aufnahme in den subjektiv-inneren Sinn und dessen formalen sukzessiv-subjektiven Zeitverhältnisse [5]).

---

1) Mit der von K. Sternberg dargelegten Auffassung (Rezension der Schrift Haerings, Kantstudien 16. Bd., 1911, p. 96—98) stimme ich im wesentlichen überein.

2) Haerings Kommentar zu den einzelnen Ausführungen des Manuskripts bestätigt die Erklärung in der systematischen Darstellung einzelner Hauptprobleme, daß er mit Reininger „die Scheidung von zwei Arten der Zeit bei Kant in diesen Blättern für unausweichlich halte: 1. der Zeit als einer dem Raum koordinierten Anschauungsform, 2. der Zeit als der — die in Raum und Zeit geformten Erscheinungen befassenden, in sich aufnehmenden — Form des inneren Sinnes".

3) Haering l. c. p. 22. 4) H. p. 145. 5) H. pp. 12, 18 u. 145.

Wie in den kritischen Schriften, so gilt auch hier die Zeit einerseits als Form des inneren Sinnes in seiner subjektiv-sukzessiven Bedeutung, anderseits als äußere Anschauungsform des inneren Sinnes in seiner objektiven Wirkungsweise. Zunächst ist der transzendentale Charakter der Zeit als Anschauungsart hervorzuheben. Dann darf der innere Sinn nicht mit innerer Erfahrung identifiziert werden. Endlich ist der Schwerpunkt aller Untersuchung der „Kritik" das Erkenntnissubjekt, das nur einen Zeitcharakter, darum nur einen inneren Sinn, wenn auch verschiedene Wirkungsweisen seiner Zeitform gestattet.

Auch die Objektivierung der Zeitverhältnisse des inneren Sinnes durch die Kategorien bzw. Analogien wird schon im „Nachlaß" angenommen[1]). Die drei Verhältnisse des inneren Sinnes sind Analogien der Verstandesbegriffe und haben als solche eine Mittelstellung zwischen den Formen des bloßen Gegebenseins (Raum und Zeit) und den Kategorialverhältnissen als Formen (Verhältnissen) der Aufnahme in das Bewußtsein. Wenn nämlich die Apprehension des inneren Sinnes nur auf das Gegebenwerden, die Bewußtseinsaktivität, gerichtet wäre und diese im Unterschied von den dem Raum koordinierten äußeren Zeitverhältnissen nur in subjektiven Zeitverhältnissen stände, so wäre nicht einzusehen, wie die Anwendung der Kategorien auf diese Zeitverhältnisse möglich wäre und die in Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen erreicht werden könnten. Denn nicht die zeitlichen Bewußtseinsfunktionen sind zu objektivieren, sondern die Empfindungsinhalte des äußeren Sinnes.

Die Apperzeption ist im „Nachlaß" die Aufnahme der Erscheinungen in die Form des inneren Sinnes, die Zeit und ihre drei Dimensionen, d. i. Verhältnisse. Demnach fällt unser Begriff nicht etwa mit dem empirischen subjektiven Selbstbewußtsein oder der empirischen Apperzeption bzw. Bewußtseinsapprehension zusammen[2]), vielmehr kommt ihm nur die im Kritizismus

---

1) Für Kant sind die subjektiven Analoga der Kategorien nur deshalb subjektiv, weil sie immanente Formen des Gemütes sind. An und für sich haben sie aber bei Kant nur objektive Bedeutung, und wegen dieser Bedeutung — sie allein vermitteln die Deduktion — werden sie transzendentale Verhältnisse des objektiv-inneren Sinnes genannt. Die Immanenz der Anschauungsformen, also auch der subjektiven Analoga, ist für die Bedeutung des subjektiv-inneren Sinnes in rezipierter Fassung irrelevant.

2) H. p. 148.

geltende Bedeutung zu: „Apperzeption ist die Wahrnehmung seiner selbst als eines denkenden Subjekts überhaupt“ [1]); die Denkfunktionen oder Kategorien finden in ihm ihre Quelle [2]), sodaß die Apperzeption ausschließlich zur begrifflichen, Regeln gebenden Denkfunktion in näheren Zusammenhang gebracht wird. Sie steht daher im Gegensatz zur bloß subjektiven Apprehension und muß mit Kant auch sachlich als transzendentale Apperzeption bezeichnet werden [3]).

Der empirischen Apperzeption tritt die transzendentale gegenüber, dem empirischen Bewußtsein die synthetische Einheit des transzendentalen Bewußtseins [4]). Dieser Gegensatz zeigt, daß in der transzendentalen Apperzeption die drei Zeitverhältnisse Funktionen des Sich-selbst-Denkens sind und keineswegs subjektive Verhältnisse der Selbstapprehension darstellen. „Die Apperzeption ist also nicht mehr bloß die subjektive, sinnliche Selbstwahrnehmung („Selbstanschauung“), sondern das Selbstbewußtsein des Ich speziell als eines denkenden d. h. als der Einheit aller begrifflichen Synthesen, die ihnen allen zugrunde liegt“ [5]). Empirische Apperzeption oder innere Selbsterfahrung muß also hier von der transzendentalen Apperzeption streng geschieden werden.

Die Kategorien können sich unmöglich auf subjektive Verhältnisse im empirisch-inneren Sinn beziehen, die nur die Bewußtseinsaktivität, nicht den Erfahrungsinhalt „erreichen“. Denn der subjektiv-innere Sinn ist nicht Träger der objektivierenden Zeitverhältnisse. Gilt die kategoriale Denkfunktion als wichtiger [6]), doch nicht als einziger Faktor, so besitzt das Mittlere zwischen Sinnlichkeit und Verstand eine auf der Grundlage der transzendentalen Apperzeption beruhende Gleichartigkeit mit der Anschauungs- und Denkfunktion. Diese kann nicht in dem empirisch-inneren Sinn als bloßer Bewußtseinsfunktion, vielmehr nur in einem besonderen synthetischen Vermögen gefunden werden. Nur in dieser Richtung können die „Regeln der Wahrnehmung“ [7]) verstanden werden; sagt doch Kant [8]) in erklärender Form, daß nach jenen Regeln oder Schemata eine ganz andere Reihe ge-

1) H. 7, 47. 2) H. 7, 42.

3) Bewußtseinsapprehension ist niemals mit der transzendentalen Apperzeption zu verwechseln. Diese beiden Begriffe hat Kant niemals sachlich promiscue gebraucht. Nur die empirische Apperzeption wird bisweilen mit Bewußtseinsapprehension identifiziert.

4) H. p. 149. 5) H. p. 149. 6) H. p. 141. 7) H. 15, 6. 8) H. 15, 7

funden wird, als die ist, worin der Gegenstand in der sukzessiven Apprehension gegeben war. Nicht mißzuverstehen ist die Bemerkung Kants in 15, 18: „Das Intellektuelle der Wahrnehmung geht auf die Kraft des inneren Sinnes", auf den intellektuellen Charakter der transzendentalen, objektivierenden Zeitverhältnisse, in denen die kategorialen Verstandesfunktionen vorgebildet sind. Der intellektuelle Einschlag der Wahrnehmung darf deshalb nicht mit dem bloßen Gegebensein in den subjektiv-sukzessiven Zeitverhältnissen der inneren Wahrnehmung identifiziert werden.

Die Objektivierung der Erscheinungen durch objektivierende Zeitverhältnisse ist auch in folgenden Aeußerungen Kants angedeutet: „Die Wahrnehmung ist die Position im inneren Sinn überhaupt und geht auf die Empfindung nach Verhältnissen der Apperzeption des Selbstbewußtseins, nach dem wir uns unseres eigenen Daseins bewußt werden" [1]). Die Erscheinungen können also keine andere Ordnung haben und nicht anders zur Einheit der Vorstellungskraft gehören, als daß sie den gemeinschaftlichen Prinzipien der Disposition gemäß sind [2]). „Die Apprehension, welche die Bedingung der Einheit der Perzeption und der Intellektion enthält, kann sich nur auf die Apprehension der objektiven Raum- und Zeitverhältnisse beziehen, insofern sie die Bedingung der Einstimmung der Erscheinungen untereinander und mit der Einheit des Gemütes, folglich der Exposition enthält" [3]). „Die Anordnung der Erscheinungen nach Verhältnis des Raumes und der Zeit erfordert eine Regel, sowie Erscheinungen selbst eine Form, d. h. einen Anschauungscharakter" [4]). Hieraus geht hervor, „daß nur die Natur nach den verschiedenen Verhältnissen auf den inneren Sinn durchaus unter einer dieser Synthesis stehen müsse" [5]); ferner: „Bei der Größe habe ich keine Empfindung nötig, sondern nur der Zeit; bei der realen Synthesis sowohl der Empfindung überhaupt als der Zeit" [6]). „Das Substratum als Voraussetzung des Begriffes ist sinnliche Expositionsregel" [7]); diese ist „die Intellektuation der Erscheinung, in die Form der Zeit gestellt" [8]). Die Zeit ist „die subjektive Bedingung" [9]) im Verstandes-

1) H. 11, 21. 2) H. 12, 2 u. 12, 3—4. 3) H. 12, 21. 4) H. 14, 6.
5) H. 7, 29. 6) H. 7, 40. 7) H. 18, 12. 8) H. 18, 15.
9) Die Zeit ist als transzendentale Anschauungsform eine subjektive Bedingung jeder Erkenntnistätigkeit, aber deshalb nicht ausschließliche Form des subjektiv-inneren Sinnes. Letzterer wird nur seiner Bedeutung und Anwendung nach subjektiv genannt.

begriffe", sie ist ein dem Verstandesbegriff korrespondierendes subjektives Verhältnis[1]); endlich: die Bedingungen der Subsumtion unter die Verstandesbegriffe sind von dem sinnlichen Verhältnis hergenommen, was in Analogie mit der Verstandeshandlung steht und zum inneren Sinn gehört[2]).

In diesen Formulierungen kommt das Deduktionsproblem und das Zeitverhältnis als sein Medium unmittelbar zum Ausdruck. Wir finden allerdings noch nicht den verständlichen, erst der „Kritik" angehörenden Begriff der transzendentalen „Zeitschemata", doch sachlich ist dieser Begriff schon vorhanden. Wir erkennen ihn deutlich in den verschiedenen Wortkomplexen wie „Titel der Erscheinung"[3]), „Prinzipien der Wahrnehmung"[4]), „Verhältnis der Wahrnehmung"[5]), „Regel der Erscheinungen"[6]), „Analogien der Erscheinungen"[7]), „Funktionen oder Dimensionen der Zeit"[8]). Die letzte Bezeichnung ist zwar noch ganz singulär, weist aber doch schon auf den intellektuellen Charakter hin. Ebenso findet er sich in dem „Verhältnis, was nach den Bedingungen der Anschauung gesetzt wird oder der inneren Affektion des Gemütes"[9]), wodurch am deutlichsten die innere Beziehung zwischen bestimmter Raumform und den Zeitverhältnissen zum Ausdruck kommt. Auch werden die transzendentalen Zeitschemata hervorgehoben in den „ursprünglichen Verhältnissen der Erscheinungen oder der Apprehension"[10]), den „Funktionen der Apprehensionen", der „Synthesis oder dem Titel der Apprehension"[11]), in „der Regel der Beurteilung oder Prinzipien der Disposition"[12]), „der Einheit der Apprehension, die mit der Einheit der Anschauung in Raum und Zeit identisch ist"[13]), in den „Gesetzen der Apprehension als Vorbedingungen der Prinzipien der Exposition"[14]), der „Regel der Sinnlichkeit"[15]) oder der „sinnlichen Bedingung der Intellektion"[16]), außerdem in der „aptitudo zur Regel"[17]), dem „Exponent der Regel"[18]), der „Bedingung der Spezifikation oder Regel, ohne die keine Erfahrung stattfinden kann"[19]), in den „Prinzipien der Erscheinung als bloßen Prinzipien der Form"[20]), dem „Grund aller Relation als innerem Prinzip der Form oder der inneren Handlung des Gemüts"[21]).

1) H. 8, 56. 2) H. 13, 29. 3) H. 15, 8. 4) H. 15, 9b.
5) H. 15, 18. 6) H. 15, 20. 7) H. 16, 7. 8) H. 16, 7.
9) H. 11, 1. 10) H. 11, 5. 11) H. 11, 9—10. 12) H. 12, 1.
13) H. 12, 5. 14) H. 12, 6 u. 10, 24. 15) H. 12, 27. 16) H. 10, 20.
17) H. 10, 30. 18) H. 10, 35 u. 10, 27. 19) H. 14, 2. 20) H. 7, 1.
21) H. 7, 3.

Ebenso sind die transzendentalen Zeitschemata angedeutet in der „Zeit als Konstruktion oder Regel der Zeit“ [1]), in den „Analogien der Konstruktion, das sich vor dem inneren Sinne konstruieren lasse“ [2]), dem „Analogon der Erscheinung als dem Korrelate der Verhältnisse im Gemüt oder der Apperzeption“, in dem „Korrelate der Kategorien“ [3]), der „Apprehension in der Zeit überhaupt als Konstruktion“ [4]), dem „Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven, wodurch das Objektive gegeben wird“ [5]), „im subjektiv Allgemeinen als Bedingung des objektiv Allgemeinen“ [6]), der subjektiven Bedingung der Konstruktion“ [7]), der „Spezifikation der Apprehension“ [8]), in der „Konstruktion der Anschauung“ [9]) und endlich in der „Regel der Konstruktion“, die der „Regel der Apperzeption“ als Aequivalent gegenübersteht, um im letzteren ihre Erklärung hinsichtlich des intellektuellen Charakters der Zeitschemata zu finden [10]).

In all diesen Wendungen ist bereits das transzendentale Deduktionsproblem begründet, ist schon deutlich das intellektuelle, mit der Kategorie verwandtschaftliche Moment der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Erfahrung angegeben, der direkte Zusammenhang zwischen den äußeren, objektiven Verhältnissen und den kategorialen Bestimmungen hervorgehoben. In der sinnlichen Erfahrung ist „die Einheit nicht vermöge desjenigen, worin, sondern wodurch das Mannigfaltige in Eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit“ [11]). Daher sind es nicht „Formen, sondern Funktionen, worauf die relationes der Erscheinungen beruhen“ [12]). Der Sinn dieser Zitate ist klar: die Einheit des Mannigfaltigen vermöge der Formen Raum und Zeit trägt den Charakter der Allgemeingültigkeit [13]).

Für unsere Auffassung entstehen deshalb keine Schwierigkeiten, sobald wir die objektiven Zeitverhältnisse in den nicht mit der inneren Erfahrung zu verwechselnden transzendentalen inneren Sinn verlegen, zu den Kategorien in Beziehung setzen und dem subjektiv-inneren Sinn nur die empirische Sukzessivität der Bewußtseinsaktivität zuerkennen: Sind die Verhältnisprädikate oder Kategorien transzendental [14]), dann haben auch ihre Medien und der Träger aller Erkenntnisfunktionen, die Apperzeption, transzendentale Bedeutung.

1) H. 18, 3. 2) H. 18, 4. 3) H. 8, 7 u. 8, 12; 8, 19a u. 8, 35.
4) H. 8, 42. 5) H. 8, 48. 6) H. 8, 50. 7) H. 8, 51.
8) H. 13, 14. 9) H. 13, 28. 10) H. 11, 2—3. 11) H. 7, 6.
12) H. 7, 7. 13) H. 7, 6. 14) H. 10, 45.

Was den Begriff der Zeit betrifft, so darf auch in diesem Nachlaß wie in den kritischen Schriften Kants kein realer Unterschied, keine unüberbrückbare Kluft zwischen der objektiven Zeit und der Zeit als Form des inneren Sinnes festgestellt werden. Wohl halten ja auch wir an einem doppelten Zeitbegriffe fest, an Zeitverhältnissen des subjektiv-inneren Sinnes und Zeitverhältnissen des objektiv-inneren Sinnes, allerdings nur auf der Grundlage einer wertvollen begrifflichen Unterscheidung. Die Zeitverhältnisse beider Sphären sind nicht real, sondern nur modal differenziert, nämlich auf der gemeinsamen Basis des Anschauungscharakters, des einigen Zeitcharakters oder der „Zeitform" des inneren Sinnes. Wie das Wesen der Zeit einheitlich und diese nur in ihren Erscheinungsweisen verschieden ist, so ist der innere Sinn als fundamentales, transzendentales Vermögen eine Einheit im transzendentalen Subjekt, die empirisch verschieden wirken kann und wirken muß, ohne eine Konfusion der Beziehungsgebiete, der äußeren Erfahrung und der bloß inneren Wahrnehmung, hervorzurufen. Ist der innere Sinn ein transzendentales Vermögen des Gemütes, wie der Raum als sinnliches Anschauungsvermögen bloß dem Gemüte angehört, dann ist kein Grund vorhanden, auch die objektive Zeit als Funktion des Gemütes dem transzendentalen inneren Sinne abzusprechen. Da nun die empirischen Erscheinungssphären des inneren Sinnes in dem Dualismus der Zeitverhältnisse seit 1775 immer rein zur Geltung kommen, ist der Vorwurf einer Vermengung von objektiver und bloß subjektiv-sukzessiver Zeit nicht berechtigt. Noch weniger berührt unsere Frage direkt den äußeren Sinn, der ebenfalls vielfach zu Unrecht mit äußerer Wahrnehmung verwechselt wird; ist doch im äußeren Sinn nur die Anschauungsart des Raumes mit dem Vermögen der Rezeptivität, nicht aber eine bestimmte Raumordnung gegeben. Wir behaupten keine real differenzierte äußere und innere Zeit, sondern eine modal verschiedene Wirkungsweise ein und derselben Zeit als „Form" des einen transzendentalen inneren Sinnes. Die objektiven Zeitverhältnisse sind dem äußeren Sinn oder dem Raum bloß zugeordnet, sodaß ein prinzipieller Unterschied zwischen der „Zeit als äußerer Anschauungs- und innerer Bewußtseinsform" [1]) nicht festgestellt werden kann. Damit ist die Möglichkeit einer räumlichen und zeitlichen Anordnung innerhalb der Außenwelt gegeben, ohne für

1) H. l. c. p. 147.

das Räumliche und Zeitliche irgendwelche „Unabhängigkeit" von der Form des inneren Sinnes zu fordern. Wenn wir nämlich die modale Unterscheidung in der Wirksamkeit der Zeit berücksichtigen und die Gleichsetzung des transzendentalen inneren Sinnes mit der inneren Erfahrung oder Innenwelt abweisen, so steht die räumlich-zeitliche Außenwelt dem inneren Sinn in seiner alle Erscheinungen umfassenden Bedeutung nicht mehr unabhängig gegenüber, sie bildet vielmehr den objektiven Bestand des inneren Sinnes in seiner transzendentalen Bedeutung.

Das Verhältnis von Raum und Zeit haben wir klargestellt: es ist das Verhältnis der Zuordnung, wobei der äußere Sinn nicht vom inneren involviert wird. Auch spricht der Einwand, eine Parallelstellung von Raum und Zeit sei dann unmöglich, nicht gegen unsere Darlegung. Eine vollkommene Parallelstellung weisen wir ab: dem äußeren Sinn und seiner Raumform ist die äußere, objektive Zeit zugeordnet. Ein absoluter Parallelismus zwischen äußerem und innerem Sinn und den Raum- und Zeitformen kann auch in diesem „Nachlaß" nicht festgestellt werden.

Besprechungen.

Ethik — Sozialphilosophie — Staatslehre.

Mehlis, Georg, Dr. phil., Prof. a. d. Universität Freiburg i. B., Probleme der Ethik. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1918; VI. u. 104 S., geh. 3 Mk.

Die Gruppe von Fragen und Entscheidungen, die Mehlis in dem vorliegenden, liebenswürdig-feinsinnigen Buch aus dem systematischen Gesamtbestand der Ethik herausstellt, bezieht sich vornehmlich auf den ungeheueren Konfliktsstoff zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft. Die prinzipielle Voraussetzung für die nähere Behandlung dieses reibungsvollen Verhältnisses liefert die Ethik Kants und Fichtes auf der einen Seite und diejenige Schleiermachers auf der anderen. Da alle Ausführungen des Buches diese beiden großen Formen der philosophischen Ethik zugrunde legen und als die festen Bedingungen aller Erörterungen benutzen, so erfolgt weder eine erneute, kritisch-systematische Untersuchung der ethischen Grundfragen oder der Grundlagen der Ethik noch eine ausdrückliche Untersuchung der spannungsreichen, konträren Beziehung zwischen Kants und Fichtes Ethik des Sollens und Schleiermachers Ethik des Seins. Aber wenn auch die Problematik dieses Verhältnisses nur indirekt anklingt, so werden doch durch sie sowohl die Einstellung auf den genannten Problemkreis als seine Bearbeitung von Anfang an bestimmt.

Was aber das Buch von Mehlis in bezug auf die Forderung nach einer prinzipiellen Grundlegung und an systematischer Selbständigkeit vermissen läßt, das wird zum guten Teil durch unverkennbare Vorzüge, deren es ohne Zweifel eine ganze Reihe besitzt, wieder ausgeglichen. Zunächst ist die Sicherheit hervorzuheben, mit der eines der wesentlichen Probleme der Ethik, und ein solches Problem ist das Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft, in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückt ist. Ferner werden alle Einzelfragen innerhalb dieses umfassenden Problems in einer einleuchtenden, ungezwungenen und umsichtigen Auswahl entwickelt. Die Darstellung ist fein abgestimmt und frei von jeder Uebertreibung; bemerkenswert ist die für die geistige Wesensart des Verfassers charakteristisch häufige Verwendung der Ausdrücke: „schön“ und „Liebe“. Fehlt auch dem Zusammenhang und Aufbau die systematisch zwingende Einheit und Unerbittlichkeit, so zeigt die Darstellung dafür eine Weichheit und Beweglichkeit, die zu allen aus dem Grundproblem sich ergebenden Teilmomenten in geschickter Art hinführt.

Das grundlegende Phänomen für die Entstehung aller Deutungen des sittlichen Lebens ist der Gegensatz von Sein und Sollen. (1. Kap.: „Die ethischen Grundbegriffe“ und 5. Kap.: „Der ethische Konflikt“.) Je nach der Bestimmung dieses dem Sollen entgegenstehenden Seins ergibt sich die Individual- bzw. die Sozialethik, ebenso wie sich je nach der Betrachtung des Menschen unter dem Gesichtspunkt des Sollens die sittliche Freiheit und als entsprechender Standpunkt der Indeterminismus oder unter dem des Seins die Abhängigkeit des Menschen und der Standpunkt des Determinismus ergibt. Wenn aber die ethische Norm durch den Gegensatz von Sollen und Sein gekennzeichnet ist, so entsteht notwendig die Frage, ob die ethischen Normen den Charakter der Bedingtheit oder den der Unbedingtheit tragen (2. Kap.), An den Normen der Wahrhaftigkeit (S. 20 ff.), des Gehorsams (S. 24 ff.), der Gerechtigkeit (S. 28 ff.) und der Treue (S. 33 ff.)

zeigt Mehlis, daß die unbedingte Allgemeingültigkeit einer Norm von ihrer allgemeinen Geltung im Sinne ihres quantitativen Herrschafts- und Anwendungsbereichs zu unterscheiden ist. Läßt sich nun auch dem geschlechtlichen Leben und seinen Aeußerungen gegenüber eine bestimmte Norm aufstellen? Die Erörterungen des 3. Kapitels, die dieser Frage gewidmet sind, behandeln diese schwierige Materie mit ebenso viel Takt als Freimut und Unumwundenheit. Das Geschlechtliche als solches ist an sich weder gut noch böse, es ist eine Naturerscheinung wie Krankheit, Tod und Ungewitter (S. 39). Die Wertbestimmung des Geschlechtstriebes und aller Betätigungen der sinnlichen Leidenschaft sind demnach abhängig von ihrer Bedeutung für die Entwicklung und Verwirklichung der moralischen Ordnung der Dinge, d. h. im letzten Sinne von dem ethischen Endziel, das im 4. Kap. („Der ethische Individualismus") erörtert wird. Die höchste sittliche Forderung des Menschen ist die, daß er seine Pflicht erfüllt. Ohne die Anerkennung und Bejahung des Sollens ist das Leben sinnlos. Erst im Sollen offenbart sich die metaphysische Würde des Menschen (S. 56 ff.). Näher bestimmt wird diese allgemeingültige Forderung dadurch, daß ich es als meine Pflicht anerkennen muß, „diejenigen Anlagen der Natur zu fördern und wirksam zu machen, die als Fähigkeiten in mir ruhen" (S. 59). Es ist „die Bestimmung des Menschen, sein Eigenes zum Ausdruck zu bringen; darum muß er zu entfernen suchen, was ihn schädigt und beeinträchtigt und Dinge meiden, die sein Inneres bedrohen" (S. 60). Damit ist der Sinn dessen genauer bestimmt, was in dem Begriff und Postulat des ethischen Individualismus enthalten ist. Die sinnliche Individualität soll zu Gunsten der sittlichen Persönlichkeit als der höchsten und reinsten Wertidee überwunden werden.

Diese grundsätzliche Forderung und Stellungnahme bildet die sichere Grundlage für die Entscheidung in allen ethischen Konflikten (5. Kap.). So z. B. bei dem Konflikt zwischen dem Vaterland, der Nation, der geschichtlichen Kulturgemeinschaft, in die der Einzelne hineingeboren wird, und der Idee der Menschheit. Beiden fühlt er sich verpflichtet; beiden gilt seine Liebe. Die Entscheidung ist nun auch in diesem Fall durch die Erkenntnis gegeben, daß „die nationale Zugehörigkeit noch nicht die letzte Zusammengehörigkeit bedingt. Das Persönliche reicht über das Nationale hinaus und schafft Wertgemeinschaften zwischen Menschen, die durch Sprache und Sitte weit geschieden sind" (S. 75). Diese Erkenntnis bestimmt natürlich auch die Stellung zum Krieg, der eine Fülle der schwersten ethischen Konflikte in sich birgt (S. 76—81). In ihm kommt die furchtbare tragische Verstrickung unseres Lebens zu erschütterndem Ausdruck. Die Ewigkeit, Reinheit, Uebergeschichtlichkeit der moralischen Gesinnung steht in grausam hartem Widerspruch zu den nationalen und geschichtlichen Verpflichtungen einem bestimmten Staat oder Volk gegenüber. So wird auch der Reinste und Edelste im Krieg und durch ihn immer wieder ein Schuldiger (S. 81). Aber gerade dadurch erweist sich der Krieg als „der ungöttliche Zustand der Menschheit", „er verkehrt die moralische Ordnung der Dinge" (S. 103). „So groß und furchtbar das Schicksal auch sein mag, das der Krieg erzeugt, so ist die vom Kriege erfüllte Zeit doch niemals groß in positivem, aufbauendem Sinne" (S. 104). Man merkt den hierher gehörigen Ausführungen deutlich das tiefe Erlebnis an, das der Weltkrieg in der Seele des Verfassers ausgelöst hat.

Die Unbedingtheit der Idee der sittlichen Persönlichkeit prägt sich auch in ihrer Ueberlegenheit über jede, selbst die höchste irdische Wertgemeinschaft aus. Ihr entspricht in ihrer Reinheit und Unbedingtheit die Vernunftidee der Menschheit als dem unter ethischem Gesichtspunkt Allgemeinen. Diese beiden Ideen sind wechselseitig aufeinander bezogen. (6. Kap.: „Die ethische Persönlichkeit und die sittliche Gemeinschaft".) „Niemals läßt sich die Forderung erheben, daß die Persönlichkeit einseitig für das Allgemeine oder das Allgemeine für das Persönliche da sei... Der extreme Individualismus ist ebensowenig zu rechtfertigen wie der extreme Sozialismus" (S. 90). Und da das Leben als solches, da überhaupt keine Tatsächlichkeit und kein Tatbestand in sich schon einen Wert trägt, da alles bloß Natürliche sittlich gleichgültig ist, so muß auch „vom Standpunkt der Wertkritik aus der Kultus der Macht und ihre Erhebung über das Recht unbe-

dingt abgelehnt werden" (S. 97). So führt das Schlußkapitel („Macht und Gewalt in ihrem Verhältnis zu den ethischen Werten") aus, daß erst dann, wenn es sich um die Erhaltung werthaften Lebens und um die Bewahrung von Kulturgütern handelt, die Macht relative Wertbedeutung gewinnt (S. 99). An der Relativität aller irdischen Erscheinungen nimmt nun auch diejenige Einrichtung teil, die besonders auf dem Prinzip der Macht beruht und als seine historische Darstellung gilt: der Staat. Während der Durchschnittsmensch des Staates bedarf, wird dieser entbehrlich in dem Maße, in dem sich das Reich der sittlichen Persönlichkeiten verwirklicht. Unser Verfasser stimmt Fichte darin bei, wenn dieser darauf hinweist, daß Kunst, Philosophie und Religion niemals der Sphäre des Staates angehören können, sondern notwendig in einem gewissen Gegensatz zu ihm stehen müssen (S. 100), wie denn jene Wertgebiete auch niemals der Engherzigkeit der nationalen Idee ausgeliefert werden dürfen (S. 90).

So bleiben hinter den anregungsreichen, ästhetisch abgemilderten Ausführungen des Buches von Mehlis die Spannung und die Problematik spürbar, die allen Lebensverhältnissen und Lebensentscheidungen unabstreifbar anhaften.

Berlin. Arthur Liebert.

Messer, August, Prof. Dr., Prof. der Philosophie und Pädagogik a. d. Universität Gießen, Ethik, Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen, Leipzig 1918. Verlag von Quelle & Meyer (Handbuch für höhere Schulen zur Einführung in ihr Wesen und ihre Aufgaben, herausg. von Provinzial-Schulrat Dr. Richard Jahnke). 132 S.; geh. 3,20 Mk., geb. 4,20 Mk.

Messers soeben erschienenes Buch hat das Verdienst, die Grundfragen der Sittlichkeit im Anschluß an die neuesten Ethiker zu behandeln. Es gewährt so dem Leser, den es besonders in den Reihen der Lehrer und Oberlehrer sucht, den Blick auf einen Horizont, den die üblichen ethischen Systeme vermissen lassen. Es ist zu begrüßen, daß ein Fachwissenschaftler auch Arbeiten wie die Walther Rathenaus als Vertreter einer modernen materialen Ethik heranzieht. Das Buch gliedert sich technisch übersichtlich in Partien, die lediglich der Belehrung und der formalen Bestimmung dienen und in dazwischen gestreute und angefügte Teile, in denen zu mehr materiellen und aktuellen Gegebenheiten der sittlichen Welt Stellung genommen wird.

Der Abschnitt über Wesen und Geltung der Sittlichkeit, der den größten Teil der Messerschen Schrift einnimmt, ist vor allem der allgemeinen Systematik und der formalen Bestimmung des Ethischen gewidmet und empfiehlt sich durch seine Definitionen vor allen demjenigen, der in die Ethik als Wissenschaft eingeführt werden will. Hier steht etwa eine prägnante Definition des Charakters, die ihn bezeichnet als „jenen relativ dauernden geistigen Bestand im Menschen, aus dem sein Verhalten hervorgeht". Mit Recht wird die Ansicht abgewiesen, die da meint, der Mensch strebe eigentlich oder ursprünglich nur nach Lust oder Vermeidung von Unlust, freilich wird (wohl mit Absicht) eine Bestimmung des ursprünglichen und eigentlichen Strebens im Menschen hier unterlassen. Messers Prinzip in dieser Schrift ist überhaupt vor allem, mehr mit den Systemen bekannt zu machen und Mängel und Vorzüge der einzelnen Prinzipien zu beleuchten, als selbst ein durchgreifendes System zu unternehmen. Der Verfasser hält sich im allgemeinen in der vorsichtigen Haltung des Logikers, der sich ebenso frei fühlt von der Ueberschätzung der Metaphysik, wie von der der Psychologie. Jedoch wird auch betont, daß die eigentlich ethischen Fragen nie auf dem Gebiet der Ethik selbst zu Ende zu lösen sind. Dies tritt besonders bei der klaren Erörterung des Freiheitsproblems hervor. Wie natürlich nimmt hier die Erörterung des Kampfes zwischen Determinismus und Indeterminismus den größten Raum ein. Die moderne Theorie des Sternschen Personalismus wird hier herangezogen, Ausblicke auf die Bedeutung des Freiheits- und Verantwortlichkeitsproblems, auf das Strafrecht werden gegeben, und endlich wird mit begrüßenswerter Energie hervorgehoben, daß in der Seele selbst zweierlei Sachverhalte dem Theoretiker sich darbieten: nämlich einmal „die Empfindungen und deren Reproduktionen und assoziativen Verknüpfungen", die eben noch durchaus der Naturkausalität

und dem deterministischen Zwang unterliegen, und ferner die „eigentlich geistigen Akte, auf Grund deren wir dem Menschen die Würde der Persönlichkeit" zuerkennen. Gerade weil aber der Verfasser, übrigens ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen, schon durchaus den Mechanismus des Seelischen von dem schöpferischen Strom des geisterzeugenden Ich trennt, hätte vielleicht auch ein Hinweis auf die Psychologie Bergsons eingeschaltet werden können, der ja in „Zeit und Freiheit" auch den Streit zwischen Deterministen und Indeterministen zu erledigen sucht, indem er eine Freiheit setzt, die oberhalb dieses Gegensatzes liegt und dann erscheint, wenn der Mensch im Sinne der schöpferischen durée lebt. Freilich ist es unverkennbar, daß der Bergsonsche Begriff der Freiheit so sehr vom ethischen Gebiet hinweggeführt wird, wie Kant einstmals den Begriff der Freiheit für das ethische Gebiet geradezu zuspitzte. Und so entfällt für denjenigen, der nur die sittlichen Grundfragen erörtert, vielleicht die Pflicht eines Hinweises auf Bergson. Allerdings gewährt für denjenigen, der das Gebiet der Ethik an ihren Grenzen erkennen will, der Hinweis auf Bergson viel fruchtbare Gesichtspunkte.

Nächst dem Freiheitsproblem gibt der Verfasser in einem Abschnitt: „Der Sinn der sittlichen Wertung" eine Uebersicht über die verschiedenen Inhalte, auf die Werte bezogen werden und über die verschiedenen Prädikate, mit denen wir Inhalte bewerten. Sodann folgt der philosophisch wichtige Abschnitt über das Prinzip der sittlichen Bewertung. Die Frage, welches ist das Prinzip der sittlichen Bewertung, und wie kann ich das sittliche Prinzip ableiten, führt der Verfasser mit einem zurückhaltenden Widerspruch gegen die bloß rationale Deutung durch. Kants formale Maxime erscheint ihm nicht als inhaltsleer, wohl aber als nicht allgemeingültig genug. Die objektive Bedeutung des kategorischen Imperativs steht für den Verfasser fest, in dem Sinne, wie etwa Heymans den kategorischen Imperativ in die Worte gekleidet hat: „Wolle objektiv", — jedoch zweifelt er daran, daß die Fassung des Kantischen Imperativs in seiner Allgemeinheit dem Besonderen der ethisch zu betrachtenden Lebensinhalte gerecht wird. Der Einfluß Schleiermachers und dessen Betonen des individuellen ethischen Verhaltens schimmert hier durch. Kants formales Kriterium bedarf, so meint der Verfasser, einer Ergänzung durch ein Zurückgreifen auf unsere materialen Wertschätzungen. Dieser Punkt der Messerschen Arbeit ist darum interessant, weil ja auch ein gleicher Zug in der Deutung der Kantischen Erkenntnistheorie bemerkbar wird. (So versucht Riehl ein Zurückgreifen auf materiale Gegebenheiten, ohne die die formalen Kantischen Prinzipien keinen Rückhalt finden, so versucht Erdmann in seiner Schrift über „Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes" eine Erweiterung des Kantischen Standpunktes durch die gegnerischen Standpunkte Humes und Mills.) Jedoch diese Notwendigkeit einer Ergänzung der Kantischen formalen Prinzipien durch materiale zugegeben, fragt es sich, ob wir diese materialen Prinzipien nicht am besten dann entwickeln, wenn wir auf Kant selbst zurückgreifen und seine scheinbar formalen Deutungen material ausbeuten. Wenn Messer etwa dem Begriff der Kantischen „Vollkommenheit" vorwirft, er sei unzulänglich, denn ein Mensch könne doch auch ein vollkommener Schurke sein, so scheint mir hier ein allzu buchstäbliches Verstehen der Kantischen Sprache vorzuliegen: Der vollkommene Schurke ist eben im Kantischen Sinne nicht vollkommen, seine Vollkommenheit ist sozusagen nur technisch-ästhetischer Natur. Es gilt aber die eigentlich ethische Vollkommenheit, die man auch mit Kant noch durchaus material von jener bloß technischen und mehr ästhetischen Vollkommenheit unterscheiden kann.

Neben der Kantischen Theorie werden dann die hedonistisch-eudämonistischen Theorien, die utilitarischen, die biologistischen und die evolutionistischen Theorien angeführt. Am Ende wird auch die Schelersche materiale Theorie erörtert, die die Werte als nicht definierbare, sondern nur erlebbare betrachtet. Der Verfasser, der in Schelers materialer Theorie viel Beachtenswertes findet, bekennt am Schluß, daß ihm keine Theorie bekannt sei, der er vorbehaltlos zustimmen könne. Der Grund ist vielleicht der, daß, wenn man sich einmal von der Kantischen Theorie

in ihrer rationalen Stringenz entfernt hat, man in allen das Irrationale berücksichtigenden Systemen keine volle intellektuelle Befriedigung findet.

In den zwei letzten Teilen seiner bemerkenswerten Schrift handelt Messer über Individual- und Sozial-Ethik und über die Verwirklichung des Sittlichen. Diese Teile sind nicht mehr für den Lernenden geschrieben, sondern für den Fachwissenschaftler. Diese beiden Teile scheinen mir formal wie sachlich etwas über den Horizont des Buches hinauszuwachsen und in gewisser Weise auch über die Instanz des Philosophen hinauszugehen. Am Schluß behandelt der Verfasser die Beziehung zwischen Sittlichkeit und Religion und führt etwa gegen die Moralphilosophie V. Cathreins aus, daß eine religionslose Sittlichkeit möglich sei, da sich die objektive Gültigkeit ethischer Werturteile ebenso evident uns darstellt, wie die Geltung logischer Gesetze. Die Hauptvorzüge des Buches liegen nicht in seinen materiellen Erörterungen, sondern in seinen formalen Bestimmungen, und dies scheint mir wieder eine Bestätigung der Tatsache zu sein, daß die Ethik als Wissenschaft im allgemeinen trotz Schleiermacher, Simmel und Scheler, heute noch nicht weit genug ist, um sich allzuweit über Kant hinauszuwagen und sich auf eine Bestimmung materialer Prinzipien einzulassen.

Berlin-Charlottenburg. Dr. Hellmuth Falkenfeld.

Störring, G., Dr. phil. et med. ordentl. Prof. d. Philosophie und Psychologie an der Universität Bonn. (Wissen und Forschen, Schriften zur Einführung in die Philosophie, Bd. X.) Die sittlichen Forderungen und die Frage ihrer Gültigkeit, Verlag Felix Meiner, Leipzig 1920. Preis 5,60 Mk., geb. 8,10 Mk. + 100% Teuerungsaufschlag des Verlags. VI, 135 S.

Der Verfasser bekennt sich zu einer Art Synthese von eudämonistischer und energistischer Ethik. Das sittliche Wollen ist nach dem Verfasser auf einer niederen Stufe durch den Durchschnittseffekt der Förderung von Glück und von Lebensbetätigung oder durch Minderung von Unglück und von Hemmung der Lebensbetätigung gekennzeichnet, auf seinen höheren Stufen entsprechend durch die Förderung sittlichen Wollens in anderen oder durch die Förderung der Selbstachtung in anderen. Es handelt sich also um eine Bestimmung des Moralischen vom Effekt her und vom Zweck her, nicht aber von der Absicht her. Störring selbst unterscheidet scharf Eudämonismus der Absicht und Eudämonismus des Effekts, sowie Energismus des Effekts, als dessen Vertreter Aristoteles gilt, und Energismus der Absicht, dessen Vertreter etwa Paulsen ist. Das Moralprinzip wird vom Verfasser empirisch abgeleitet, jedoch werden für die Gültigkeit der sittlichen Wertschätzungen nicht bloß empirische Argumente ins Feld geführt. Leider fehlt in dem anregend geschriebenen Buch eine Auseinandersetzung mit zwei großen Ethikern unserer Zeit, mit Nelson und mit Scheler, durch deren übrigens untereinander wieder ganz verschiedene Darlegungen (in einer Synthesis von beiden unter Bevorzugung von Nelson scheint mir die Zukunft der Ethik zu liegen) viele Thesen des vorliegenden Buches, die allzupositive Bestimmung des Moralischen, die Vernachlässigung des Wertgedankens, die empirische Ableitung des Moralprinzips, mir widerlegt scheinen. Der Standpunkt des Verfassers ist in gedanklicher Beziehung deutlich herausgearbeitet.

Charlottenburg. Hellmuth Falkenfeld.

Freyer, Hans, Dr. phil. Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1918. 94 Seiten.

Wenn man das Freyersche Buch philosophisch beurteilen und bewerten will, wird man sich an diejenigen Sätze seiner Schrift halten müssen, die sich um eine nüchterne Feststellung von Grundsätzen bemühen und die in dem mit visuellen und visionären Spracherlebnissen angefüllten Buche nicht häufig sind. Da heißt es denn vor allem in dem letzten Abschnitt, der über Ethik handelt: „Denn Sittlichkeit und Menschentum gründen darin, daß ein Mehr als wir: daß die Forderung der Zeit und der Geist der Erde in uns Platz gegriffen haben“ (S. 84). Und ferner S. 88: „Die Systematik der sittlichen Begriffe, die sie will (nämlich die Ethik), ist Denkwunsch, Denkverführung, Denknotwendigkeit in gewissem Sinn,

aber sie ist unmöglich in sich und hat den tiefsten Schaden, den eine Sache haben kann: Die Form schädigt den Inhalt und der Inhalt schädigt die Form." Man sieht, der Verfasser ist auf den Wegen von Simmel und Bergson, auf den Wegen der Lebensphilosophie, die die Systematik verachtet und an ihre Stelle das Leben setzt. Ob der Verfasser aber uns nun wie jene Philosophen für das verachtete Begriffsmaterial ein neues Lebensmaterial als Geltung nahebringen kann, das muß nach dieser Schrift wenigstens verneint werden. „Nimm „Leben" in dem leuchtenden und brausenden Sinn, den die Erde möglich macht: so ist kein rechtes Leben in dem sogenannten bewußten Leben" (S. 88). S. 92 heißt es: „Bewußtsein nenne ich die Kunst, das Leben zu wölben". Man erkennt: eine große sprachliche Begabung führt hier zu scheinphilosophischen Erkenntnissen. Dabei soll nicht etwa bestritten werden, daß das dichterische Bild dem Philosophen unerlaubt sei, nicht bloß Plato hat im dichterischen Bilde oft die wesentlichsten Erkenntnisse niedergelegt, sondern auch bei Kant finden sich Bilder gerade an den Eckpfeilern seiner Lehre, die mit ungeheurer gedanklicher Phantasie zu dem an sich abstrakten, unbildlichen Gedanken hinweisen. Aber Freyer wird vom Bilde so fortgerissen, daß der Gedanke, der dadurch anfänglich ausgedrückt werden soll, ins Leere gleitet. Seine Bilder erregen oft den Wunsch, einmal gedanklich gedeutet zu werden, aber statt dessen verdrängt ein neues Bild das alte und läßt uns gedanklich unbefriedigt. Wenn er sagt: „Der wahre Gegenstand der Ethik aber ist nicht der Mensch, sondern die Erde", so läßt diese Anschauung unendlich viele Deutungen zu; erstens die, daß unsere Ethik mehr von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten sich leiten lassen müsse, zweitens, die, daß unsere Ethik sich mehr von kosmischen oder terrestrischen Gesichtspunkten bestimmen lassen müsse, endlich auch die, daß zwischen Mensch und Erde etwa ein sittlich bündigeres und bindenderes Verhältnis zu denken sei, als zwischen Mensch und Mensch. In Freyers Buch habe ich keine nähere Erörterung dieses Grundgedankens gefunden. Auch mit der Deutung der platonischen Ideen kann ich mich nicht befreunden. „ . . . sie sind durchaus Gebilde aus lauter Dauer, fangen eines Tages an sich neu zusammenzufügen, schwellen an, bis die Harmonie, die sie sind, vollkommen und beherrschend erklingt, genießen wie ein Sieger einen Atemzug lang den Gehalt ihrer selbst und sterben so oder so ihren Tod" (S. 19). Gewiß, die Grundabsicht des Buches ist, wenn auch nicht klar erkennbar, so doch in einzelnen Sätzen fühlbar: „Wappne sich, wer kann, gegen die eleatische Gefahr" (S. 8). „Man muß sich nur auf einen Berg des Raumes und der Zeit stellen, dann wird die Menschheit zu etwas aus Natur Gewobenem, und der Geist zu einem Abenteuer, zum verwegensten und schönstem vielleicht in der Geschichte der Sterne" (S. 9). Vielleicht ist der Verfasser, bei dem sich zahlreiche Reminiszenzen an moderne Lyriker, wie Rilke, Däubler usw. finden, viel eher zum philosophischen Lyriker geboren. Aber welchen philosophischen Wert können an sich so schön geformte Lyrismen wie diese haben: „Stahlharte Gültigkeiten schwinden vor der Stichflamme eines ekstatischen Gewissens. Granitne Massen von gesetztem Recht bersten unter dem Druck einer neuen Moral" (S. 78). Der Dichter mag uns vor vollendete Anschauungen stellen, als Philosophen wollen wir wissen, wie denn das ekstatische Gewissen aussieht, was es mit der neuen Moral, die übrigens durchaus nicht mehr neu ist, auf sich hat.

Berlin-Charlottenburg. Dr. Hellmuth Falkenfeld.

von Rhoden, G., D. Dr., Sexualethik. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1918. 171 S. Geh. 4,20 Mk., geb. 5 Mk.

Dies Buch, veranlaßt von dem Zentralausschuß für innere Mission, will „den Ehegedanken vertiefen und die Freude am Kinde fördern". An der Zusammenstellung dieser beiden Absichten und ihrer gleichmäßigen Verwirklichung lassen sich Zweifel hegen. Denn es läßt sich wohl denken, daß ein wissenschaftlich orientiertes Buch imstande ist, den Ehegedanken zu vertiefen, jedoch kaum, daß es imstande ist, mit seinen Mitteln die Freude am Kinde zu fördern. Freilich ist es überhaupt die Eigenart des ganzen Buches, daß sich von ihm nicht genau feststellen läßt, ob es eine wissenschaftliche Erörterung der sexuellen Grundfragen

sein soll oder ob es den Zweck hat, das Gefühl des Menschen von der niederen Sexualität zu befreien, ob es der Belehrung oder ob es der Veredlung dienen soll.

Daß das Buch nicht rein um der Wissenschaft willen geschrieben ist, geht aus der Heftigkeit hervor, mit der der Verfasser objektive Tatsachen zuweilen gefühlsmäßig behandelt. So wird das Wort von dem Zusammenhang der Welt durch Hunger und durch Liebe „unfein" genannt, eine Adjektivierung, die im Grunde bezeichnend ist für die Stellung des Verfassers zu seinem Problem. So gestaltet sich auch des Verfassers Verhältnis zu seinem Problem überhaupt. Das Sexuelle wird von ihm nicht sachlich, sondern empfindlich behandelt. Der Verfasser behandelt nicht das Sexuelle als reine Gegebenheit, als Gegebenheit ist es ihm schon irgendwie anstößig. Daß sich hieraus vielleicht eine bestimmte Stellung zur Sexualfrage, niemals aber ein System der Sexualethik ergeben kann, muß klar werden. Hätte sich der Verfasser auf die bloß sachlichen Feststellungen seiner Arbeit beschränkt, die in weitem Maße wissenschaftliches Material benutzen, so hätte er unter Umständen seinem Idealismus viel mehr dienen können, als durch die feindselige Art, mit der er gegen die Gegebenheiten des Sexuellen zu Felde zieht. Man kann auch als Idealist noch einem geistigen Idealismus, den der Verfasser dem sexuellen Idealismus gegenüber vertritt, skeptisch gegenüberstehen. Sicherlich hat auch der sexuelle Idealismus, der etwa in den vor dem Kriege erschienenen Schriften von Grete Meisel-Heß vertreten ist, viel Anfechtbares, aber wenn man ihm gegenüber den geistigen Idealismus auf sexuellem Gebiete vertritt, so scheint es mir, als ob man ihn nur negiert, aber sich nicht über ihn erhebt. Der eigentliche Idealismus erhebt sich über ihn dadurch, daß er einen sexuellen Realismus schafft, der den sexuellen Tatsachen ohne jede Voreingenommenheit ihre naturwissenschaftliche Geltung läßt und weder wie der sexuelle Idealismus, (der etwa sein passendes dramatisches Abbild in Wedekinds Werken findet) das Geschlechtliche als spezifisch wertschaffend, noch wie der geistige Idealismus im Sexuellen, das Geschlechtliche als etwas spezifisch wertfeindliches ansieht, sondern versucht, die sexuellen Gegebenheiten als empirische Realitäten von zunächst wertfreiem Charakter aufzufassen, dann aber durch eine gar nicht auf das Sexuelle gehende Erziehung des Menschen auf die höchsten Zwecke hin auch noch jene sexuellen Untergebiete mit zu läutern. Gerade im Sinne des Verfassers muß ein Idealismus wirken, der die Erziehung nicht beim Sexuellen beginnen läßt, sondern beim ganzen Menschen, ihn auf die richtigen Wege bringt, ihn über Lebenszweck und Lebensmittel genügend aufklärt, und so auch die Stellung des Sexuellen, das ja nur ein Teil des Menschen ist, klärt. Versucht man dagegen immer nur den sexuellen Menschen für sich zu erziehen, so wird man auch immer nur unbefriedigende Teilergebnisse erzielen, da man die Sache nicht am rechten Ende anfaßt und große Partien des Menschen unberücksichtigt läßt.

Berlin-Charlottenburg. Dr. Hellmuth Falkenfeld.

Franz, Erich, Studienrat, Dr. phil., Politik und Moral, Ueber die Grundlagen politischer Ethik. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917; 76 Seiten, gr. 8.

Der Verfasser dieser wohlgegliederten Abhandlung unterscheidet zwei Auffassungen des Verhältnisses von Politik und Moral, die man in seinem Sinne kurz als die unzutreffende und die zutreffende bezeichnen kann. Unter der unzutreffenden Auffassung versteht er diejenige Lösung des Problems, die er als Kompromißversuch charakterisiert. Die zutreffende Auffassung liegt in derjenigen Theorie, die er diesem „Kompromißversuch" als die „wirkliche Synthese" gegenüberstellt. Vorangeschickt ist der überzeugende Nachweis, daß als Lösungsversuche überhaupt nur solche Theorien in Betracht kommen können, die beiden Momenten des in Frage stehenden Dilemmas, also sowohl der Politik wie andererseits der Moral, in irgendeinem Sinne gerecht zu werden suchen. Dadurch scheiden von vornherein zwei Standpunkte aus, die dieser Forderung nicht genügen, nämlich erstens der Macchiavellismus, der die Moral der Politik, zweitens aber auch der

Standpunkt Tolstois, der in ebenso rücksichtsloser Weise die Politik der Moral aufopfert. Ich hebe diese Bemerkungen hervor, weil sie m. E. durchschlagend sind, zur Klärung des Problems etwas Wesentliches beitragen und deshalb auch, trotz ihrer in die Einleitung hineingedrängten Stellung, nach meinem Dafürhalten zu den besten Bestandteilen der vorliegenden Untersuchung gehören.

Die abgelehnte Kompromißlehre stellt sich nach des Verfassers Ausführungen in zwei Hauptformen dar. Einmal als Theorie des „politischen Immoralismus", nach welcher „das Privatleben den sittlichen Normen unterworfen, das Staatsleben aber von ihnen befreit und lediglich seinen Machtinstinkten überliefert wird" (S. 11). Zum andern als „Lehre der doppelten Moral", d. i. als Versuch, eine eigene Staatsmoral neben der Privatmoral auszusondern und dieser als solche gegenüberzustellen.

Was nun diese beiden Hauptformen betrifft, so möchte ich zu der ersten bemerken, daß sie mit dem Macchiavellismus zusammenfällt, also nach des Verfassers eigenem Urteil (siehe oben) als Lösungsversuch überhaupt nicht in Betracht kommt, folglich auch hier nicht aufgeführt werden durfte. Ueber den zweiten Typus aber bemerkt der Verfasser selbst, daß man ihm überhaupt nicht zu widersprechen hätte, „wenn dabei wirklich das Sittliche als eine Einheit gefaßt und von Einer Quelle her für den Staat wie für das Privatleben in seinen besonderen Ausgestaltungen abgeleitet würde" (S. 11). Ich lasse es dahingestellt, was diese letzten etwas dunklen Worte bedeuten. Der Verfasser hat sie für mein Empfinden auch im weiteren Verlauf seiner Untersuchung nicht aufgeklärt. Aber darauf möchte ich um so nachdrücklicher hinweisen, daß er sich hier mit seinem Urteil von vornherein nur in einen sehr bedingten Gegensatz zu der von ihm bekämpften Kompromißlehre stellt und die Aussonderung einer eigenen „Staatsmoral" selbst unter gewissen Gesichtspunkten für geboten hält. Es ist also eigentlich nicht einzusehen, warum er trotzdem dieser Theorie so schroff seine eigene, vielfach an sie heranstreifende Auffassung als die einzig richtige gegenüberstellt.

Was ihn zu dieser Entgegensetzung bestimmt hat, scheint mir in erster Linie der Mißbrauch zu sein, der mit der Theorie der Staatsmoral allerdings in ausgiebiger Weise getrieben werden kann. Man kann dieselbe, wenn man ungeschickt ist, als die Moral des absoluten Egoismus der Privatmoral als der Moral der Hingabe und opferwilligen Selbstverleugnung entgegenstellen. Daß Baumgarten, an dessen lehrreichem Buch[1]) der Verfasser in erster Linie exemplifiziert, diesen Fehler begangen habe, möchte ich nicht so unbedingt behaupten. Baumgarten hat, wenn ich ihn recht verstehe, den humanistischen Ideologen und Entrüstungspessimisten, die niemals über die Lebensbedingungen des Staates, und zumal eines modernen Staates, ernsthaft nachgedacht haben, nur einschärfen wollen, daß es Fälle geben kann, wo ein Staatsmann geradezu verpflichtet ist, rücksichtslos egoistisch zu handeln, ohne daß deshalb seine Politik als unmoralisch gebrandmarkt werden darf, weil ein solches Verhalten im persönlichen Leben als unmoralisch empfunden wird. Diesen antithetischen Charakter der Baumgartenschen Ausführungen hat der Verfasser nicht genügend beachtet. Er hat zu sehr als Theorie genommen, was von Baumgarten mehr nur als Abstraktion aus dem wirklichen Leben gemeint ist, und hat Baumgarten unwillkürlich die Absicht untergeschoben, ein Vorbild des Handelns aufzustellen, wo dieser nur auf gewisse Unerläßlichkeiten mit starkem Nachdruck hat hinweisen wollen. Man muß sich bei Baumgarten stets vergegenwärtigen, daß er überhaupt nicht Theoretiker sein will; gibt er doch seinem Mißtrauen gegen die Theorie am Schluß seines Buches in einer Weise Ausdruck, die kein Systematiker billigen wird.

Was der Verfasser dieser Kompromißlehre als wirkliche Lösung und Synthese entgegenstellt, ist eine Verbindung von Politik und Moral, die auf der Einsicht in den eminent moralischen Charakter der politisch zu vertretenden Werte beruht. Das heißt: Machtkörper ist der Staat allerdings; aber er ist es gleichsam nur von außen gesehen. Von innen betrachtet, ist er vielmehr ein ebenso kompliziertes

1) Otto Baumgarten, Politik und Moral. Tübingen, Mohr, 1916.

wie hochwertiges Gefüge von geistigen und sittlichen Gütern, ja das zusammengefaßte Ganze der geistig-sittlichen Kräfte der Nation. Daraus folgt, daß sein Machtstreben an diesen Werten beständig orientiert sein muß und ebensowenig über die zu ihrem Schutz und ihrer Förderung dienenden Kraftanstrengungen hinausgreifen, wie hinter ihnen zurückbleiben darf. Der bloße Machttrieb ist auf staatlicher Seite ebenso unmoralisch, wie umgekehrt die Selbstbehauptung auch auf dem Gebiet der Privatmoral in allen den Fällen, in denen dieses Selbst als sittliches Subjekt in Betracht kommt, eine unzweifelhaft sittliche Handlung ist. Die sittliche Anerkennung der Selbstbehauptung gegenüber den verwirrenden Uebertreibungen der altruistischen Moral und die Erfassung des von seinem Machtstreben unzertrennlichen Staates als eines sittlichen Subjektes gegenüber der verwirrenden Machtmoral des Macchiavellismus scheinen mir die beiden Hauptglieder zu sein, auf denen die wirkliche und dauerhafte Verbindung von Politik und Moral im Sinne des Verfassers beruht.

Ich stimme diesen Ueberlegungen vollkommen zu und bitte zugleich um die Erlaubnis, das Urteil des Verfassers über meinen eigenen Standpunkt[1]) in diesem Sinne berichtigen zu dürfen. Er stellt mich unmittelbar neben Baumgarten, von dem ich mich immerhin mindestens soweit unterscheide, wie sich der Theoretiker, der die Synthesen sucht, vom Nicht-Theoretiker unterscheidet, der es mit Baumgarten ertragen kann, mit offenen Dissonanzen zu schließen. Im übrigen glaube ich dem Verfasser noch beträchtlich näher zu stehen, als Baumgarten selbst, indem ich den sittlichen Charakter des weit über die Grenzen des individuellen Selbstbehauptungsrechtes hinausgreifenden staatlichen Selbstbehauptungstriebes aus der überragenden Bedeutung der im Staatskörper investierten Kulturwerte abzuleiten suche. Was mich mit Baumgarten von dem Verfasser trennt, ist erstens die sehr viel höhere Bewertung des Abstandes, der infolge der Größe der anvertrauten Werte zwischen dem individuellen und dem staatlichen Selbstbehauptungsrecht besteht; zweitens die ungleich höhere Einschätzung der Berechtigungen, die dem Staate in Hinsicht auf ein „rücksichtsloses" Handeln eingeräumt werden müssen, solange die Konkurrenten ebenso handeln und solange es an einer internationalen Rechtsordnung mit entsprechenden Garantien fehlt. Mag man dies eine Interimsethik nennen: ich bekenne mich zu solcher Ethik, solange ich sehe, daß ein von ihr abstrahierendes Volk das Opfer seiner handfesten Nachbarn wird und den Rest seiner nationalen Ehre in ohnmächtigen Protesten an die Menschheit verpufft. Auch möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, um an die prinzipielle, über den Gegensatz von Staats- und Privatmoral weit hinausgreifende Unterscheidung von absoluter und relativer Ethik zu erinnern, die Spencer in seinen „Prinzipien der Ethik" gefordert und sehr überzeugend durchgeführt hat. Wir können von diesem großen Empiristen gerade in Hinsicht auf die Theorie der Moral noch manches lernen, was uns, unserer absolutistischen Ueberlieferung gemäß, in unserer Gedankenbildung fehlt. Schließlich würde ich noch hinzufügen, daß niemand gezwungen ist, Staatsmann zu werden, daß er aber, nachdem er es einmal geworden ist, auch den Mut haben muß, die Abweichungen in Kauf zu nehmen, die das politische Handeln von dem Handeln in einem Kreise von „Menschen, die guten Willens sind", unterscheiden.

Indessen das alles sind keine Gegensätze, die mich von dem Verfasser trennen, sondern mehr nur Accente, in deren Setzung ich mich von ihm innerhalb eines gemeinsamen Besitzes von Grundüberzeugungen unterscheide. In wirklichen Gegensatz trete ich erst zu seiner Behauptung, daß die Ethik überhaupt keine Ausnahmen kenne, und dass das Gute und sittlich Wertvolle unter allen Umständen und trotz aller Hindernisse gelte (S. 32). Dieser Satz ist m. E. deshalb unhaltbar, weil die Ethik nicht einen einzigen inhaltlichen Satz von unbedingter Allgemeingültigkeit aufzustellen vermag. Vielmehr ist jeder ihrer inhaltlichen Sätze, wenn man ihn genau auf seine Herkunft untersucht, aus einer bestimmten Sphäre des Lebens heraus gedacht und unbedingt nur innerhalb dieser gültig. Die Konsequenz dieses Standpunktes ist allerdings ein System von Forderungen und Idealsetzungen,

1) Vgl. Heinrich Scholz, Politik und Moral. Gotha, Perthes, 1915.

das der Zahl der isolierbaren autonomen Lebenskreise und -formen entspricht, so daß jeder dieser (künstlich isolierten) Kreise zunächst seine eigene „Ethik" hat, wobei in sämtlichen Sphären das „Richtige", d. i. das durch den Sachverhalt Geforderte, als die Keimzelle des Rechten und Rechtschaffenen erscheint. Das Sittliche selbst wäre dann der von Fall zu Fall zu erstrebende Ausgleich zwischen den miteinander ringenden Forderungen und Idealen: wobei die Voraussetzung obwaltet, daß der konkrete lebendige Mensch nie einer Lebenssphäre ausschließlich, sondern stets mehreren angehört. Die erste Ausführung dieses, wie mir scheint, ungemein produktiven Gedankens, der zu einer ganz neuen Würdigung des Sittlichen hinführt, hat Eduard Spranger in seinen „Lebensformen" (Riehlfestschrift 1914) gegeben. Auch für das Thema „Politik und Moral" ist von hier aus so viel zu gewinnen, daß es mir leid ist, daß der Verfasser von dieser Arbeit keinen Gebrauch gemacht hat.

Kiel. Heinrich Scholz.

Natorp, Paul, Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin 1920, Verlag von J. Springer. VI, 262 S.

Natorp hat auf der Tagung der Kantgesellschaft 1920 in Halle gesagt, seine Schriften zum Aktuellen aus den letzten Jahren habe er schreiben müssen, so wie die musikalische Produktion sich gebieterisch einstellt. Die geschichtsphilosophischen Richtlinien (1918), die Schrift über den Idealismus Pestalozzis (1919) und das vorliegende Werk sind Bekenntnisbücher. Religion und Geschichte werden durch sie für die kritische Philosophie erobert, aber nicht etwa als Grenzgebiete, sondern vom Urpunkt des Geistigen her. Die Lehre von der Individuität tritt in den Mittelpunkt des Systems. In Natorps eigener Entwicklung liegt die tiefe ratio, daß jene Steigerung der Produktion, die er selbst nur der in der „kosmischsten aller Philosophien, der Musik", zu vergleichen wußte, bei aller persönlichen, bekenntnismäßigen Färbung doch durchaus die Konsequenz des Systems ist, an dem er von Anbeginn arbeitete.

Sein Wirken wurde seit dem Abschluß der allgemeinen Psychologie (1912) bestimmt durch die Wendung seiner Logik zur „allgemeinen", zur letzten Einheit und Sicherung des Systems. Mit dieser Wendung wird der bisherige Aufbau der kritischen Philosophie nicht zerstört, sondern vielmehr bis zur letzten Basis herab verfolgt. Ist die Logik vergleichbar der Grammatik, auf der die Satzgliederung und damit die Auswickelung des Sinnes beruht, so ist mehr als dieses Instrument des Sinnes der Sinn selbst, der Logos. Gibt die Logik gleichsam das Gradnetz für die Welt der Erkenntnis, ihre Maße und damit ihre aussagbare Möglichkeit, so ist das schöpferische Leben doch mehr als jenes bloße Gradnetz und Hilfsmittel.

In der „Kritik der Urteilskraft" (wie schon bei Plato) ist dieses Problem gestellt. Auch die Gesamttendenz der Fichteschen Wissenschaftslehre ist auf solche Errechnung des Archimedischen Punktes gerichtet. Wenn Fichte, ebenfalls von der Kritik der Urteilskraft ausgehend, in seinen rastlosen Versuchen, den Urpunkt zu erreichen, den Weg der Koinzidenz von Theoretik und Praktik einschlug und dazu sich eine Dialektik schuf, deren Möglichkeit hier nicht besprochen werden kann, so verlegt N. den Ort des Urpunktes gleichsam oberhalb jeder systematischen Diskursivität. Wenn Fichte in der Koinzidenz der Hauptgebiete die Lösung erblickte, so sucht N. eine Instanz, welche die letzte Koinzidenz der Erkenntnismethoden unbeschadet deren Eigenarten ermöglicht. Die philosophische Betrachtung wird in einer Weise gesteigert, daß nicht mehr die Fakta der Wissenschaft die letzten Ansatzpunkte der Untersuchung werden, sondern ihr Untergrund, ihre sinngebende Voraussetzung erforscht werden soll.

Die Folge ist die, daß der Allgemeinheit und der Notwendigkeit der Charakter letzter Instanzen entzogen werden muß. „Das einseitige Haften an der Allgemeinheit und Notwendigkeit der bestimmenden Vernunftregel" sei der eigentliche Grund für jenes irrtümliche Nebeneinander der bloß theoretischen und bloß praktischen Ansicht der Dinge im Kantischen System. Dabei bedeute

die Allgemeinheit nur die äußere Umfassung eines Problembereiches, die Notwendigkeit dessen Zusammenziehung in eine Beziehungseinheit („Konzentration durch die Einheit der Beziehung auf einen und denselben Innenpunkt als Blickpunkt der Betrachtung"). Bei dieser Betrachtungsweise aber werde die „Selbsteigenheit" des Besonderen vernachlässigt. Es bliebe bloßer Subsumtionsbegriff hinsichtlich des Allgemeinen (S. 172). In der bisherigen Form der kritischen Philosophie bewegte sich die Untersuchung des Gegenstandes nur in der Zweiseitigkeit des Subsumtionsverfahrens. Nun ist es gleichsam eine dritte Dimension, die N. sucht, wenn er betont, daß am Besonderen eben die Selbsteigenheit Problem ist und daß die Kr. d. U. die Frage des Individuums in diesem Sinne stellt. Individuum nicht in dem Verstande, daß seine Unteilbarkeit in dem Unvermögen beruhe, an einem gewissen Punkte nun weiter zu subtrahieren oder zu dividieren, nicht als Endglied einer logischen Kette, als letzter Beziehungspunkt im logischen Reihensystem, „sondern jenseit alles dessen, — ewig jung". Damit ist die positive Bedeutung des Irrationalen umschrieben. Wenn alle Rechnung Sonderung und Teilung voraussetzt, so soll im Individuum das zu Tage treten, was alle Sonderung, alle Rechnung überhaupt erst ermöglicht. Das Unteilbare als Voraussetzung aller Teilbarkeit, aller Bedingtheit. Darum ist die Individuität auch noch der Doppelheit der Beziehung vom Du zum Ich logisch vorgelagert und auf „die Totalität des Alllebens bezogen, in der und durch die allein er selbst und wir alle leben, weben und sind". Schon in dieser Bestimmung, welche zeigt, wie der Begriff der Gemeinschaft bereits in und mit diesem Begriff der Individuität erzeugt wird, tritt hervor, daß es sich nicht etwa nur um die Gewinnung eines nur logischen Haltepunktes handelt. Das hieße ja die letzte und höchste Sphäre der Hyperusia sofort wieder diskursiv behandeln. Vielmehr kommt es auf den spontanen Sinn der Individuität an. Die schöpferische Urkraft in der Individuität ist die allerletzte und allerhöchste Instanz. Die Platonische Terminologie gibt hier den Ausdruck der „Poiesis": „Grund jedes Ueberganges vom Nichtsein ins Sein", „letzter schaffender Grund", Schöpfung. Der Urpunkt des Systems wird somit die Ursetzung. Die Poiesis also betrifft jene Schöpfung, die in keiner Weise schon im Fortgang, pro-cessus des Verstehens oder Handelns diskursiv aufgelöst ist, sondern sie ist zu denken in Unmittelbarkeit, die erst dann in der Sphäre des Bedingten, im „dann- und da-sein", in der Mittelbarbeit diskursiv wirkt. Die Poiesis bleibt „in sich selbst immer uranfänglich, nie beginnend noch endend, allen Beginn, alles Ende erst setzend, darüber" (73). Der Begriff des Schaffens selbst gewinnt dadurch seine eigene Färbung. Wenn Poiesis Grund jedes Uebergangs aus dem Nichtsein zum Sein ist (Platon), so ist unter Nichtsein, dem *μη ον* jedenfalls nicht die Negation des *ον* zu verstehen, sondern es beruht auf der Hyperusia. Schaffen ist also nicht zu etwas machen „was zuvor nicht war, sondern recht eigentlich schöpfen aus dem Urquell des von Ewigkeit her und in Ewigkeit Seienden" (244), demgegenüber das zeiträumliche Werden und Vergehen als Halbsein erscheint. Im Bilde der Bewegung: Die Schöpfung, das schlechthin Spontane, Geistige entspricht nicht der Ruhe von einer Bewegung, auch nicht einem Ruhemoment vor oder nach ihr, sondern sie entspricht der Ruhe der Bewegung selbst, die Ganzheit der Bewegung in sich schließend. Sie gleicht darin dem Melos, das nicht „in der Folge der Töne, sondern in ihrer das Nacheinander ganz hinter sich lassenden Einheit besteht". In einem weiteren Bilde wird es noch deutlicher: man hat erkannt, daß im Atmungsprozeß das Moment der Ruhe, die Pause zwischen Aus- und Einatmen wesentlich ist. Diesem Moment als dem Urpunkt der Atmung entspricht der Urpunkt des Geistigen überhaupt, die Schöpfung, in diesem Urpunkte tut sich der Zusammenhang mit dem Ewigen auf, während das Auf und Ab der Atmung der diskursiven Seite des Logischen entspricht.

Es ist eigenartig, daß diese bedeutende Wendung der Natorpschen Philosophie literarisch zuerst in einem sozialpädagogischen Buche hervortritt, in dem eine streng logische Deduktion dieses Grundgedankens nicht Raum haben kann. Hier hat das erschütternde Erlebnis der ganzen Armut und Dürre unserer Zeit gleichsam im Feuer der Not die Gedankengänge gereift, die in der kritischen

Philosophie als einer auf schlechthinnige Einheit alles Menschenwesens gerichteten Gedankenarbeit von Anbeginn geruht haben. In dieser Zeit mußte der Philosoph zum Propheten werden, er mußte sein Licht anzünden in der Dämmerung einer kranken Zeit. Denn letzthin ist die Gewinnung der Individualität für den Kritizismus eine religiöse Basierung der Philosophie und der entscheidende Schritt, bei aller Beibehaltung logischer Schärfe die ganze Breite des Lebens mit Philosophie zu durchsetzen. Die rastlose Arbeit am strengen logischen Monismus führt zur religiösen Befreiung in echter, in poietischer Erneuerung der deutschen Mystik, des deutschen Protestantismus, des Transzendentalismus. Den Vorwurf der „Metaphysik" freilich wird der Verfasser ebenso wie die jetzt oft gehörte und bequeme Interjektion „Hegel" zu tragen wissen, bis seine „Allgemeine Logik" der Allgemeinheit zugänglich ist. Wie diese aus der Umformung der nach unzureichendem heuristischen Prinzip dargestellten Kantischen Kategorientafel entsprang, wie sie vorgebildet lag in dem Ursprungskapitel der Cohenschen Logik, wie sie im kategorialen Durchformen, im diskursiven Errechnen der einzelnen philosophischen Teilgebiete entstand, das ist ein gewaltiges Kapitel Philosophiegeschichte. Die sinngerechte Fortbildung der Kr. d. U., die Möglichkeit eines alle Teilgebiete des geistigen Lebens umfassenden einheitlichen Unterbaus und die Beantwortung der Frage, wie ist überhaupt Dialektik möglich, wird sein Inhalt sein.

Die vorstehenden, allzu unvollständigen Notizen über die Poietik waren unentbehrlich, um das Buch zu charakterisieren. Es ist keine Neuauflage der Sozialpädagogik, die gleichzeitig in vierter Auflage erscheint. Es ist vielmehr deren radikale Begründung. Die Sozialpädagogik behält einen dauernden propädeutischen Wert. In dem Sozialidealismus aber werden deren Gedankengänge zu Religion. S. 228 steht der Satz: „Eine Menschheit, der Gott gestorben ist, ist keine Menschheit mehr". Aber es bleibt nicht bei dieser Auflehnung gegen die Armut der Zeit. Im Jahre der Berühmtheit des Buches von Spengler, im Jahre der großen Abendrötemode klingt erschütternd auf der Satz: „Licht kann nicht anders als scheinen und endlich auch in die finstersten Winkel dringen" (42). Dieser Satz beruht auf Wissenschaft, nicht auf müheloser Intuition! Vielmehr auf einer logischen Arbeit, die längst jene Stufe der Propädeutik überwand, wo der Dialog zwischen dem Verfechter der ratio und dem Gläubigen des intuitus noch unentbehrlich ist, sondern wo gerade dem intuitus der Vollsinn selbsttätigen Schauens, Erschauens, Hinschauens in Erfüllung des rational Gesonderten zu geschlossener Konkretheit gesichert wird. Der Sozialidealismus enthält keine Formel als summa scientiarum, die dem Vergang geweiht ist, weil sie verabsolutiert, sondern er bezieht sich auf die ganze Unendlichkeit des Lebensprozesses (pro-cessus).

Ein Kapitel „Die Autonomie des Geistes" leitet das Buch ein. Nicht anders als bei voller Herrschaft des Geistes im Gemeinschaftsleben ist überhaupt eine Gemeinschaft im echten Sinne möglich. Unabhängig von allem Zwang, geschützt vom Staate, muß der Geist sich auswirken können. Ein in seiner Arbeit ganz ungehemmter Zentralrat der geistigen Arbeit hat das Grundgesetz des nationalen Bildungswesens durchzuberaten, ohne durch wirtschaftliche und politische Autoritäten beengt zu werden. Für die Neuschöpfung des Bildungswesens müssen etwaige Bindungen schon im Keim verhütet werden. Der Zentralismus politischer Ordnungen muß in dezentraler Selbstverwaltung, die gefürchtete Schematisierung wirtschaftlicher Natur durch gründlichen genossenschaftlichen Aufbau im Sinne durchgreifender Lebens- und Erziehungsgemeinschaft „die nach und nach auch die Gütererzeugung in die Hand nehmen müßte und würde" (17), ausgeschaltet werden. Der Aufbau des nationalen Bildungswesens muß radikal, d. h. seine Wurzel, der Geist, muß autonom sein.

Durchgreifende „soziale Erneuerung" allein (Kap. 2) kann dieser Urforderung Geltung verschaffen. Nur ein freies Volk kann dafür Verständnis aufbringen. Die Erweckung eines jeden, der Menschenantlitz trägt, zur inneren Freiheit als ideales Ziel muß der Leitstern durchgreifender sozialer Erneuerung, d. h. Erziehung, sein. Vor der Wucht der Pestalozzischen Forderung: Erziehung aller im Sinne der Allheit darf sich niemand verschließen. Das geht die Trägheitsgebundenen

„oben“ an, und das trifft den Grundfehler der Sozialisten, die von materialem Unterbau und geistigem, d. i. rechtlichem, politischem und sozialpädagogischem Oberbau reden. Die Mechanisierung, die Berechnung des sozialen Lebens aus bloß endlichen Faktoren hat mit jener Idee einer Erziehung im Sinne der Allheit nichts zu tun, „die beherrschende Rücksicht auf den Menschen allein, d. i. auf die Erziehung, berichtigt den Fehler radikal“ (26). Aus nur wirtschaftlichen Faktoren läßt sich kein radikaler Neuaufbau errechnen, die Grundfrage ist die Erziehungsfrage; der Gesichtspunkt der Sozialpädagogik muß über den der Sozialpolitik und Sozialwirtschaft erhoben werden. „Geist ist Schöpfung“. Nur wenn die innerlich Befreiten sich teilhaftig fühlen werden der ewigen Schöpfung, nur dann wird soziale Erneuerung ermöglicht. Nicht Zwangssozialisierung — das ist ein trauriges Erbstück des Zeitgeistes, sondern soziale Erziehung. — Im dritten Kapitel spricht N. von dem „Weg zum Heil“, der Ermöglichung solcher Forderungen. Das Elend der Zeit, die Schwächung des sozialen Willens beruht auf dem Losriß des Geistes von der Arbeit, auf der Entseelung der Arbeit. Unsere innere Armut rührt her von unserer Niederlage gegenüber der verfeinerten, ja raffinierten Technik, unserer einseitigen Betriebsamkeit und Organisation. Fassadenwerk ist unsere Bildung geworden. Wir sind tüchtige Spezialisten, aber als Stückmenschen stehen wir nicht im Dienste der Idee. Unsere Arbeit fesselt Einzelkräfte bis zu deren Erschöpfung, aber sie ist nicht durchleuchtet von einer alles einenden, alle Kräfte zusammenschließenden Idee. Zum Menschentum werden wir es durch soziale Erziehung nur auf dem Wege des genossenschaftlichen Lebens bringen, nicht jedoch durch spezielle, etwa rein wirtschaftliche Genossenschaften, sondern durch solche, die das gesamte Gemeinschaftsleben umfassen: die Genossenschaft will N. verstanden wissen als schlechthinnige Lebensgrundlage sozialer Erziehung, in der das Durchdringen von Geist und Arbeit von vornherein Prinzip ist. Wie auf der Basis eines solchen konsequenten Genossenschaftswesens sich kein Rätesystem, wohl aber eine Ratsregierung, ein Zentralrat, in dem alle schöpferischen Kräfte der Nation sich vereinen, erheben soll, das kann nicht in Kürze „rezensiert“ werden; ohnehin ist N.s Darstellung äußerst gedrängt und stoffreich. — Das ist der Sinn des Sozialidealismus, in der Gemeinschaft sollen nicht die Philosophen Könige, aber die Philosophie, d. h. der Inbegriff geistiger Schöpfung, Königin sein.

Nur so aber kann die Vergenossenschaftung des nationalen Lebens sich vollziehen, daß sie sich auf die Urform der Wirtschaft, die Hausgenossenschaft, bezieht. Darin allein sieht N. die „Grundlegung sozialer Erziehung“. „Das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner lebensnotwendigen und seiner lebensfördernden Arbeit — ist der gesunde Nährboden der seelischen Bildung und zwar Gemeinschaftsbildung“ (40). Nur so kann das jetzt so erschütterte Hausleben als Urbedingung aller Erziehung wieder geweckt werden, daß auf dem Wege der Selbsthilfe sich die Haushaltungen genossenschaftlich zusammenschließen in der gegenseitigen Hilfe bei der Aufzucht namentlich der vorschulpflichtigen Kinder. Auf Selbstbeteiligung und Selbstkontrolle in selbsteigener Verantwortlichkeit muß solcher Zusammenschluß beruhen. In Deutschland „müssen neue Pestalozzis erstehen“ ... Wie anders als durch solche Vorbereitung von unten her könnte das Wagnis der sozialen Einheitsschule (Kapitel 5) Sinn erhalten, deren Idee nichts ferner liegt als jene landläufige Vorstellung von dem Aufstieg der Begabten aus dem unteren in das obere Stockwerk. Aber nicht die Züchtung von Herren, sondern von Meistern im sozialen, im hingebenden Sinne, im Sinne fröhlicher, durchgeistigter Arbeit ist das Ziel der „Einheitsschule“. Es hat keinen Sinn, die gedrängten Gedankenreihen dieses Abschnittes im Auszug wiedergeben zu wollen. Unterdessen hat N. auf der Reichsschulkonferenz seine Gedanken von dem streng einheitlichen Aufbau des gesamten Bildungswesens vor breitem Forum vorgetragen. Das Große an diesem Entwurf ist seine philosophische Geschlossenheit. Wie in der Philosophie Natorps eben der organische Zusammenschluß von Anschauung und Denken, von Sinnlichkeit und Geistigkeit, von intuitiver und streng verstandesmäßiger Denkweise durch Entwicklung des Sinnes der Korrelation dieser Faktoren entwickelt wird, wie auch der scheinbare Gegensatz des Rationalen und Irrationalen dadurch illusorisch wird, daß der streng rationale

Sinn des Irrationalen an seinem Orte als methodisches Prinzip erwiesen wird, so überträgt sich solches Einheitsdenken hier auf die Praxis. Die Bedeutung dieses Buches liegt auch mit in der Tat, die Durchdringung von Theorie und Praxis zu zeigen, nicht deren angebliche Feindschaft, und davon zu zeugen, daß jener vermeintliche Gegensatz eben nur der Armutsbeweis einer Zeit ist, deren Stolz darin beruht, nicht mehr metaphysisch zu denken, also nicht mehr zu verabsolutieren, die aber gerade mit ihrem stückweisen Denken ohne Unterlaß verabsolutiert. Verbalpädagogisch nennt N. ihren hochfahrenden Geist auf dem Gebiete des Schulwesens und geht mit ihm ins Gericht, indem er die Grundzüge der Schule der Idee nach entwickelt.

Die Methode des Buches ist eigenartig. Von Kapitel zu Kapitel wird der Fortgang zum Grundsätzlichen stärker. Mit dem zu Herzen gehenden Aufruf an die autonomen Kräfte des deutschen Geistes hebt es an und entwickelt seine Prinzipien an dieser Gegenwartsnot, immer gründlicher, mit einer stummen Gewalt des Du, der unmittelbaren Anrede, der unentrinnbaren Forderung: Du mußt dich jetzt für oder wider die Gründlichkeit, den Sinn, die Idee entscheiden. Darin, daß an gegenwärtigen Aufgaben diese Forderung an den schöpferischen Geist in jedem gleichsam unmittelbar erhoben wird, liegt die sichere Wirkung dieses Buches, das erst in den letzten Kapiteln zu einer breiteren Entfaltung des rein Grundsätzlichen fortschreitet. Im ersten Abschnitt dieser Besprechung wurde versucht, den Grundgedanken der neuen Wendung der Natorpschen Philosophie anzudeuten. Der Verfasser erwähnt in der Einleitung ein biographisches Motiv zu dieser Wendung. Die Darstellung rechtfertigt das in geradezu methodischem Sinne. Wissenschaft und Leben, nicht getrennt als einander fremde Gebiete des denkfremden Erlebens und des erlebnisfremden Denkens, werden als tiefste Einheit gerade in ihrer Anwendung auf die Kultur erwiesen! Die Konsequenz, diese Einheit zu entwickeln, lag von vornherein in der Tendenz des kritischen Idealismus auf Einheit alles Geistigen begründet. In dieser Entwicklung bedeutet bloße Erkenntniskritik die unentbehrliche Propädeutik, die Lehre von der Poiesis aber die Klärung des Schöpferischen im gesamten Lebensprozeß, die Läuterung des religiösen Lebens in der Klarheit des Denkens. Zur Zeit der Entwicklung der kritischen Philosophie hat man mit Vorliebe vom Archimedischen Punkt der Transzendentalphilosophie gesprochen. Der neuen Wendung der Natorpschen Philosophie kann diese Bezeichnung nicht entsprechen. Die Bezeichnung Logos tritt wieder in ihre Rechte. Inwiefern aber methodisch haltbar uud überhaupt erst nach Ueberwindung der alten Metaphysik möglich, inwiefern gerade aus deduktiver Durchdringung der Kategorienlehre erschlossen, das wird die „Allgemeine Logik“ erweisen.

Merseburg. Siegfried Berger.

Sternberg, Kurt, Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato. Berlin 1920, Verlagsanstalt Arthur Collignon. 63 S. Preis 4,20 Mk.

Kurt Sternberg hat schon selbst (Kant-Studien Band XXV S. 73) auf seine kleine Schrift aufmerksam gemacht. Noch einmal in ausführlicherer Besprechung die Aufmerksamkeit auf dieses bewußt aktuelle Büchlein zu richten, ist durch die Reichhaltigkeit der Probleme, die es aufzeigt und andeutet, gerechtfertigt.

Ausgehend von der platonischen Staatsauffassung, deren sittlich-kulturelle Grundlage den politischen Bewegungen der Neuzeit, insbesondere dem ethisch orientierten Sozialismus verwandt ist, weist Sternberg die Fülle der Berührungspunkte platonischer Staats- und Erziehungsgedanken mit der Gegenwart auf. Dabei haben St.s Erörterungen selbst oft einen pädagogischen Unterton, wenn er die Höhe platonischer Einsichten der suchenden und oft irrenden Gegenwart gegenüberstellt. Die Gegenwartsnähe der Erkenntnisse Platos etwa über die Notwendigkeit der Ueberwindung des Gegensatzes von Reich und Arm, über den Zusammenhang von Armut und Verbrechen, die Forderung des harmonischen Zusammenarbeitens der verschiedenen Stände und der Arbeitsteilung werden von St. in flüssiger Darstellung herausgehoben. Freilich hätte man gewünscht, daß die Probleme häufig nicht nur angedeutet, sondern mehr in die Tiefe verfolgt

würden, und gern auf absprechende Urteile über manche vermeintlichen Motive der revolutionären und demokratischen jüngsten Vergangenheit verzichtet.

Sehr anziehend schildert der Verfasser Platos Kritik an den eine Dekadenz seines Idealstaates darstellenden Staatsformen der Standes-, Geld- und Pöbelherrschaft, die zuletzt in Militärdespotie übergeht. Viele, von St. dargelegten Analogien des Platonischen Staatsgedankens und Staatsbaus mit gegenwärtigen politischen Ansätzen etwa des Kommunismus leuchten leicht ein.

Allerdings bleiben viele Vergleiche im Aeußerlichen stecken, und die Bezeichnung Platos als „ersten Theoretikers, der das Problem der Säuglingsheime und Kindergärten aufgerollt hat", kann wohl nicht ganz aufrecht erhalten werden. Die Einsicht, daß Plato für die Pädagogik der Gegenwart zu den modernsten Theoretikern gehört, daß in ihm alle ihre Probleme schon systematisch verankert sind, wird vom Verf. scharf und überzeugend unterstrichen. Hier wie in dem ganzen hübschen Buche hat er gezeigt, daß die Philosophie Platos in jeder Epoche lebendig sein muß und mit ihrem schöpferischen Reichtum stark in der Gegenwart fortwirkt. „Moderne Gedanken" finden sich bei Plato in einem über die Bedeutung von Aktualität allerdings weit hinausliegendem Sinne, aber den Niederschlag dieser sozusagen ewigen Modernität in der Aktualität hat Sternberg glücklich herausgestellt.

Breslau. Privatdozent Dr. S. Marck.

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von. Der griechische und der platonische Staatsgedanke. Berlin 1919, Weidmannsche Buchhandlung. 26 S. Preis 1 Mk.

Es handelt sich um einen Vortrag, in welchem der hervorragende Kenner des klassischen Altertums bestrebt ist, den platonischen Staat im Zusammenhang mit dem staatlichen Leben der griechischen Antike zu verstehen; er betrachtet sowohl die positive wie auch die negative Seite des zwischen beiden obwaltenden Verhältnisses. Jene sieht er in der Einwirkung des nationalen Moments sowie des spartanischen Ständestaats auf die platonische Gedankenwelt, diese in Platons Kampf gegen den zunehmenden Verfall des athenischen Staatswesens. Er lehnt es ab, den platonischen Staat als eine bloße Utopie anzusprechen; vielmehr vertritt er den Standpunkt, daß Platon positive Reformvorschläge mache, und er erblickt darin, daß Platon ihre Durchführung nicht vergönnt war, „die Tragik seines Lebens".

Nicht minder als der Vergangenheit ist das Interesse des Autors der Gegenwart zugewandt; er sucht die Bedeutung der platonischen Konzeption für unsere Zeit darzulegen. Sie erkennt er in erster Linie in der moralischen Grundeinstellung Platons, dessen Staat nicht auf die Hebung des materiellen Genusses, sondern auf die der Sittlichkeit abzielt, sodann in der Lehre, daß die Staatsgeschäfte von sachkundigen Leuten betrieben werden sollen, die aber in der Gesellschaft immer nur in der Minderzahl und das Produkt einer rationellen Erziehung sind. Gerade inbezug auf das Erziehungsproblem zeigt Wilamowitz, wie außerordentlich fruchtbare Anregungen von Platon ausgehen. Sein Erziehungsideal ist es, das in unserem akademischen Leben wirksam ist, sofern dieses nicht nur auf die Uebermittlung nützlicher Fachkenntnisse gerichtet ist, sondern auf die reine Wissenschaft als solche, auf die Entwicklung des Denkens selbst. Daß wir zur Kultur des Denkens sogar schon auf der Schule „eine Mathematik, die für die Menge der Schüler praktisch entbehrlich ist, mit Ernst betreiben, danken wir Platon". Wilamowitz weist darauf hin, wie ähnlich der von Platon geforderte Stufengang der körperlichen und geistigen Erziehung „unserem Fortschritte von der Schule über den Waffendienst zur Universitätsbildung ist".

Allein er stellt sich Platon auch kritisch gegenüber. Seine „Scheidung der Stände" lehnt er ab, ebenso seine „Ueberschätzung der Verstandesbildung" sowie seine „Verkennung der individuellen Persönlichkeit". Wie weit er mit diesen Einwürfen im Rechte ist, mag hier unerörtert bleiben; aber man wird ihm nicht zustimmen können, wenn er Platon „Inkonsequenz" vorwirft, weil er einerseits das von ihm entdeckte Prinzip der Arbeitsteilung auf die Spitze treibe und andererseits nicht bemerke, „daß seine Krieger mit ihren wissenschaftlichen Stu-

dien doch zwei Künste betreiben, und die Philosophen nicht minder, wenn sie neben ihren Studien regieren". Ist für Platon — wie Wilamowitz selbst ausdrücklich betont — der Philosoph nicht bloß der theoretische Wissenschaftler, den wir heute in ihm sehen, sondern zugleich der praktisch-sittlich Strebende, und ist für Platon ferner die soldatische Gymnastik des Leibes die unerläßliche Bedingung für die Bildung der Seele, so werden Krieger und Philosoph ein und dasselbe; der philosophierende Krieger resp. der kriegerische Philosoph betreibt nicht zwei Künste, sondern nur eine, weil die auf die sittliche Ertüchtigung der Seele ausgehende Körperpflege des Kriegers einen integrierenden Bestandteil der im Sinne der moralischen Pflichterfüllung verstandenen Philosophie selbst darstellt. Entsprechendes gilt von dem philosophierenden Regenten resp. regierenden Philosophen. Wenn für Platon auf der einen Seite die Philosophie in der sittlichen Betätigung liegt und wenn für ihn auf der anderen Seite der Staat der einzige Ort auf Erden ist, an welchem eine sittliche Betätigung möglich ist, so hat für ihn die Philosophie ihren letzten und eigentlichen Inhalt in gar nichts anderem als in dem Wirken in dem und für den Staat, und Philosoph und Politiker beschäftigen sich danach nicht mit zwei verschiedenen Dingen, sondern mit ein und demselben.

Berlin-Wilmersdorf. Kurt Sternberg.

Spir, A., Ce qui manque à notre Civilisation, Exposé d'après A. Spir. Genève 1915. 38 Seiten.

Ein philosophierender, ein theoretischer und in höherem Maße ein religiöser, ein leidender Mensch spricht zu uns. Und aus diesem Leiden unter der materialistischen und mechanistischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts formt sich ihm seine Klage über die Mängel unserer Zivilisation und seine religiös-ethische Weltanschauung. Viele von uns empfanden so. Da kam der große Sturm, und mancher sagte uns jetzt, das sei krankhaftes, weiches, weibliches Grübeln gewesen, der Kampf werde in den Menschen neue Tatkräfte entwickeln und ihnen neue Werte und Ideen geben.

Hier aber ist nun ein Mensch, der anklagt und leidet! Nicht den Feind, nicht den Krieg, nicht die Zivilisation, nicht die Formen, in denen wir leben, klagt er an, sondern nur gegen die Menschen und ihre Fehler wendet er sich. Die Natur, das Wesen des Menschen sind nach Spirs Meinung nicht schlecht. Wie die alten Denker glaubt er an die Vernunft und das Gute im Menschen. So wird Spir das philosophische Problem zum Erziehungsproblem. „Anstatt Menschen zu bilden, ihren Willen, ihren Geist zu klären, hat man ihre Hirne mit Wissenskram vollgestopft", so lautet seine Anklage uud „Sittliche Vervollkommnung des Menschen, das ist das Ziel für die Gesellschaft und Zivilisation!", so lautet sein Imperativ.

Es ist aufrüttelnd und belehrend, diese Gewissensstimme der Menschheit zu hören. In dieser Erziehungs- und Bildungslehre der Menschheit, in dieser religiös-christlich gestimmten mystischen Liebeslehre und im Leben dieses reinen selbstlosen Mannes finden wir manches Gold, einerlei wie wir zu dieser Weltanschauung als Ganzes stehen. Wenn wir hören, daß Spir sein Vermögen opferte an die Armen, werden wir vielleicht die Goldkörner in jener kleinen, im leichten eleganten Französisch geschriebenen Arbeit suchen, auch wenn Spir Vieles sagt, was schon andere vor ihm sagten, und was uns bekannt ist. Zur Charakteristik dieser Schrift mögen zum Schluß der Besprechung einige solcher Worte hier aus Spir zitiert werden: Ce qui manque à la civilisation actuelle, c'est l'âme, l'unité spirituelle — la base". „La religion de la crainte repose sur le sentiment de la dépendance d'un être puissant, la religion de l'amour repose sur le sentiment de la parenté ou affinité avec un être supérieur et parfait." Die Ablehnung des Abhängigkeitsgefühls stellt nicht etwa einen Gegensatz zu Schleiermacher dar, dem er mit der Betonung des Gefühlsmäßigen nahesteht. „Le vrai progrès moral de l'humanité dépend surtout de l'éducation des générations nouvelles". „C'est un préjugé funeste enfin de croire que la guerre, cette violation organisée du droit, ne peut pas être abolie. Aux Etats aussi s'applique l'axiome, qui s'adresse à tous et à chacun. Tu peux car tu dois."

Berlin. Victor Henry.

Selbstanzeigen.

Feldkeller, Paul, Dr., Die Idee der richtigen Religion. Eine Theorie der religiösen Erkenntnis. F. A. Perthes, Gotha 1920. 147 S.

Das Werk ist ein Parergon zu dem in Vorbereitung befindlichen logischen Hauptwerk des Verfassers und zugleich der erste Versuch einer systematischen religiösen Logik und Erkenntnistheorie. Es nimmt die Idee der richtigen Religion als eine unzweifelhafte seelische Gegebenheit hin und stellt sich die Frage nach ihrer Berechtigung. Die Frage wird verneint für die „natürliche Religion" oder die „Verabsolutierung des Menschlichen", bejaht für die „Religion des Geistes" oder die „Vermenschlichung des Absoluten". Beide haben sie Erkenntnischarakter, die Religion des Geistes als einzige aber auch Erkenntniswert.

Für diese Feststellung und zugleich für die Untersuchung, worin der Erkenntniswert der geistigen Religion besteht, mußten die Erkenntnisoperationen der Religion: die Spielarten des Rationalismus, des Geschichts-, Offenbarungs- und Autoritätsglaubens, die Lehren von der doppelten Wahrheit, der „gesunde Menschenverstand", Probabilismus, Tutiorismus, kantischer und moderner Symbolismus (Richard Wagner, Tolstoj), Pragmatismus und Philosophie des Als Ob (in der ursprünglichen Konzeption Vaihingers) logisch und erkenntniskritisch analysiert und gewürdigt werden. Auf keinem dieser Wege gelangt der Mensch zu religiöser Wahrheit.

Denn das geistig-religiöse Denken hat seine eigene Dialektik, seinen eigenen Denkstil. Er findet sich, unausgebildet, bei den schlicht, aber wahrhaft frommen Menschen aller Zeiten. Er ist feststellbar in der „praktischen Vernunft" Kants und Fichtes (soweit sie sich der langweiligen Symbolik entschlägt), in gewissen Arten der „Intuition", bisweilen in der positiven Theologie, in der gesamten negativen Theologie, in der coincidentia oppositorum und schließlich in der Allegorie, kurz: in der Gnosis aller Zeiten d. h. der religiösen Philosophie, die sich damit als der vollkommenste Erkenntnisausdruck der geistigen Religion herausstellt. Das Buch gipfelt in einer normativen Logik der religiösen Allegorie: der Darstellung ihres Unterschiedes zum Symbol, des Prozesses der Allegorisierung, der Bedeutung der Denkdialekte und des Rechts wie der Notwendigkeit der „Umdeutung".

Schönwalde (Mark). Paul Feldkeller.

Feldkeller, Paul, Dr., Logik für Kaufleute. Eine Denklehre für Geschäft und Alltag. Gloeckners Handelsbücherei, herausg. von Prof. Adolf Ziegler, Band 64. G. A. Gloeckner, Leipzig 1920.

Das Büchlein will zweierlei: zur Verbreitung logischer Bildung und exakten Denkens unter den gebildeten Laien aller Stände und Berufe beitragen und zugleich die Schätze Kant-Fichteschen Geistes auf einem ungewöhnlichen Wege fruchtbar machen. Vor allem will es dem Gedanken die Bahn brechen, daß Logos und Ethos einer Wurzel entstammen, daß Intelligenz und Sittlichkeit zusammengehören. Die herkömmliche Dreiteilung des Buches in die Behandlung der Urteile, Begriffe und Schlüsse mag als Reminiszenz an die Schullogik gelten, von deren zopfigem Formalismus freilich nichts übernommen wurde. Die im Geschäftsleben häufigsten Denkoperationen werden beleuchtet und normiert, namentlich der

kaufmännische Begriff und sein Unterschied zum juristischen, die logischen Voraussetzungen des Kredits, der Reklame, der Unternehmung, der Preisbildung usw. behandelt. Möge ein Bruchteil der Begeisterung, mit der das Buch geschrieben wurde, auch auf die Leser übergehen und das Vorurteil gegen die Logik beseitigen helfen!

Schönwalde (Mark). Paul Feldkeller.

Gätschenberger, Richard, Dr. phil., *ΣΥΜΒΟΛΑ.* Anfangsgründe einer Erkenntnistheorie. Karlsruhe, G. Braunsche Hofbuchdruckerei und Verlag. 1920. 496 S. Preis 40 Mk.

Wenn man den Stammbaum der Probleme in der Richtung nach seiner Wurzel verfolgt, indem man jedem Problem gegenüber konstatiert, welche andern Probleme vorher gelöst werden müssen, so sieht man deren Anzahl abnehmen wie die Ahnenzahl der Menschheit, und es bleiben Probleme einer einzigen Art: sematologische. Psychologie, Aesthetik, Biologie, Physiologie, Mathematik, Logik, Zweige der Sprachwissenschaft führen auf viele sematologische Fragen, aber Erkenntnistheorie und allgemeine Grammatik sind ganz und gar Teile der Sematologie. Was sind Zeichen? — lautet die letzte Frage. Eine gründliche Untersuchung darüber lehrt, daß Zeichen und Anzeichen unterschieden werden müssen. Die Anzeichen oder Erkenntnisgründe gehören trotz ihrem engen Zusammenhang mit Zeichen nicht in die Sematologie. Zeichen, natürliche und künstliche, sind einfachste Vertreter für Gegenstände, elementare Ponierungsmittel. Für die aus Zeichen zusammengesetzten Ponierungsmittel kann der Name „Symbol" dienen. Wir ponieren Gegenstände, d. h. wir nehmen wahr, stellen vor, denken, schließen, wollen, erleben Affekte, sprechen, schreiben, rechnen, indem wir teils natürliche Symbole erleben, teils künstliche erzeugen. Die Probleme der Erkenntnistheorie lauten: Wie sind die natürlichen Symbole konstituiert, was leisten sie, haben ihre Leistungen Grenzen, welche Beziehungen bestehen zwischen ihnen und ihren Gegenständen, wie kommt die Zuordnung zwischen Symbol und Gegenstand zustande? Diese Fragen werden zunächst physiologisch beantwortet, soweit es der Stand unserer Kenntnisse erlaubt. Dabei stellt sich heraus, daß physiologische Zeichen und Symbole zur Erklärung alles Erkennens genügen, parallelgehende oder durch Wechselwirkung oder sonstwie zugeordnete seelische oder geistige Symbole entbehrlich wären. Hier setzt aber die Sematologie zum zweiten Mal ein. Sie untersucht auch das System unserer künstlichen Zeichen und Symbole, die Sprache. In der Sprache gibt es analog den Koordinatensystemen der analytischen Geometrie verschiedene Ausdrucksweisen für identische Tatsachengebiete, Gruppen durch den Sprachgebrauch einander zugeordneter Subjekte und Prädikate. Nur können diese Gruppen nicht gut Koordinatensysteme heißen, weil ihnen die Hauptsache, die mathematische Ordnung und unbeschränkte Uebersetzbarkeit fehlt. Es mischt sich da unserem mangelhaften Wissen entsprechend Ordnung und Unordnung. Sie mögen „Untersprachen" heißen. Der mathematischen Identität entspricht nun eine je nach dem Grade der Unordnung mehr oder weniger unmathematische, welche Uebersetzungen und Gleichungen nur soweit ermöglicht, als die den Untersprachen zugänglichen Tatsachengebiete sich decken. Jetzt erweisen sich gewisse physiologische Symbole als unmathematisch identisch mit seelischen, d. h. die Vorgänge, die wir, ohne auf sie zu reflektieren, sie erlebend psychische nennen, und die abbildlich unbekannten Vorgänge, die wir über Sinne, Nerven, Muskeln, Gehirn forschend physiologische nennen, sind in einem idealen, von Untersprachen freien Satzsystem auf eine und dieselbe Weise symbolisierbar. So gelangt die konsequente sematologische Forschung zu einer metaphysischen Lösung, die dem als größte Torheit verschrienen äquativen Materialismus ungefähr ebenso nahe steht wie dem Kantschen Transzendentalismus und dem Monismus Spinozas und mit den Lösungen der Parallelismuslehre und Zweiseitentheorie unmathematisch identisch ist. Viele Philosophen disharmonieren scheinbar, indem sie gleich dem Mathematiker, der in verschiedenen Koordinatensystemen dieselbe Kurve darstellt, in verschiedenen Untersprachen dasselbe sagen. — Auch in die übrigen Fragen greift immer wieder die sematologische Methode klärend ein. Sie

lehrt das Zirkelverfahren zu unterscheiden von einem scheinbar gleichen, aber logisch einwandfreien Verfahren, der „Superposition". Ihr ist der Satz zu verdanken: Eine Symboltheorie ist möglich als eine Theorie, die per superpositionem ihre eigene Methode begründet. Die fundamentale Beziehung zwischen psychischem Symbol und Gegenstand läßt sich ausdrücken durch die Gleichung: Gegebensein des Symbols = Poniertsein des Gegenstands. Eine Beziehung zu Kant durch die Gleichung: Die Dinge an sich sind nicht erkennbar = Die Dinge sind nicht in uns abbildbar (scilicet: aber ihrem Wesen nach mehr oder weniger vollkommen symbolisierbar). Das Problem der Geltung verwandelt sich in die Frage nach den Bewährungsbereichen der Symbole. Die Bewährungsbereiche der künstlichen Symbole sind so groß oder klein wie die Reichweiten der zugehörigen Untersprachen, die der natürlichen nicht viel größer und beide nur als mathematische sehr groß. Es läßt sich aber ein Ideal fingieren, ein alles umfassendes, mathematisch streng aufgebautes Satzsystem, worin jeder Satz einen unendlich großen Bewährungsbereich hätte und durch den ganzen Rest induktiv und deduktiv begründet würde. Es wäre eine Gewißheitsquelle. Vorläufig steht uns eine andere Gewißheitsquelle zur Verfügung: einige innere Wahrnehmungen, Symbole, die das Material zu den Verallgemeinerungen liefern, die wir Axiome nennen. Dem Ideal eines Satzsystems können wir — soweit die Mathematik es nicht schon erreicht hat — uns nähern, indem wir die Gegenstände besser ordnen und das Handwerkszeug zu ihrer Bearbeitung, die Sprache, verbessern. Wir brauchen eine Sprache, die zum Rechnen taugt, eine Pasigraphie. Die Mathematik könnte weit größere Gebiete beherrschen, als man gemeinhin ahnt, wenn ihr von den anderen Wissenschaften wohlgeordnete und korrekt bezeichnete Gegenstände geboten würden. Mathematik ist allmächtig und Sematologie ist ihre Mutter. — Die Sematologie erlaubt nicht nur, sondern zwingt, auf viele Untersprachen, gangbare Namen mit gangbaren Prädikaten, nicht des Wortes, sondern der Sache wegen zu verzichten. Aussagen über Erkenntnis und Irrtum, Gedächtnis und Assoziation, Vernunft und Wille, Ding an sich und Erscheinung, Begriff und Urteil, Ich, Geist, Seele, Bewußtsein sind durch andere Aussagen über anderes zum Vorteil der Wissenschaft ersetzbar.

Das Buch darf als Vorläufer eines methodischen, von aller Polemik und allem überlieferten Ballast befreiten Lehrbuches der Sematologie gelten.

R. Gätschenberger.

Graf, Otto, Dr., Gottfried Keller als Erzieher. Gottfried Keller-Nummer (Heft 7/8) der Zeitschrift „Der Wegweiser". Halle (Karras, Kröber und Nietschmann) 1920. 59 Seiten. 6 Mk.

Die Arbeit, die „als Gabe des Gedenkens zum 30. Todestage des Dichters" erschienen ist, versucht, aus den hier und da in Gedichten und Erzählungen verstreuten Bemerkungen ein systematisches Bild der erzieherischen Ansichten zu gewinnen. Als Ausgangspunkt dient dabei die Ueberzeugung, daß die pädagogischen Meinungen im einzelnen ihre besondere Prägung durch die Persönlichkeit des Urhebers erhalten, die Persönlichkeit des Dichters also gilt es erstmals in knappen Zügen darzustellen, den Platz zu erkennen, auf den Keller selbst sich gestellt sieht, von dem aus er die Welt anschaut, von dem aus er gestaltend auf diese einzuwirken sucht. So ergibt sich damit ein Einblick in das Ziel, dem nach Kellers Ansicht die Erziehung zuzustreben hat. Solches Ziel ist nicht für alle Menschen das gleiche, es ist nicht allgemein gültig, vielmehr bestimmt es sich durch die individuelle Veranlagung des Zöglings (insofern ist die Erziehung individuell) und durch die Aufgabe, die dem Zögling gemäß dieser individuellen Anlage innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zugewiesen ist (insofern ist die Erziehung sozial). Die Mittel der Erziehung ergeben sich aus der Erkenntnis des Zieles, zu ihrer Bestimmung hilft dem Dichter die feine psychologische Kenntnis, die die Notwendigkeit der Kräftigung und Förderung der Eigenart wie auch der Zügelung überschüssiger und in falscher Richtung angesetzter Kräfte bei der Aufzucht des jugendlichen Menschen genau erwägt. Der Schluß der Arbeit läßt die Pädagogik des Dichters als Teil seiner politischen Ueberzeu-

gung erscheinen, als ein Gewächs des schweizerischen Heimatbodens, und eröffnet somit einen Ausblick auf das Problem „Staatsform und Erziehung", über das der Verfasser an anderer Stelle ausführlicher zu berichten gedenkt.

Kalbe (Saale). Dr. Otto Graf.

Knittermeyer, Hinrich, Dr. phil., Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwickelung bis zu Kant. Marburg 1920, Diss., 213 S.

Die Arbeit beansprucht nichts weiteres zu sein als ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie. Sie zeigt, daß Augustin das Wort transzendere als Uebertragung des Plotinisch-Platonischen *ἐπέκεινα* zuerst im philosophischen Sinne gebraucht, und Albertus Magnus das Partizipium als erster für die Bezeichnung der transkategorialen Begriffe des ens unum verum bonum (gelegentlich auch res und aliquid) verwendet hat. Thomas greift diese zufällige Charakteristik des Albert auf und macht aus ihr einen philosophischen Terminus, der nun durch die Jahrhunderte hindurch in Geltung bleibt, allmählich immer weitere Begriffe unter sich befaßt, und am Ende zur Kennzeichnung des grundlegenden Teils der Metaphysik benutzt wird. Durch die Krisis der Scholastik rettet der Terminus sich hindurch in die protestantische Schulphilosophie und bildet hier eine Tradition aus, die bis zu Kant hinreicht, und von ihm als ein grundlegender Bestandteil in die kritische Revolution der Denkungsart einbezogen wird.

Die Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung Hermann Cohens. Nun sie gedruckt ist, bildet sie zugleich ein Bruchstück einer historischen Einleitung in Natorps „allgemeine Logik". Es mußte allerdings darauf verzichtet werden, die 1914 fertiggestellte Schrift bei ihrem um 6 Jahre verspäteten Druck so umzugestalten, daß die Beziehung zwischen der mittelalterlichen Transzendention und dem methodischen Grundprinzip der „allgemeinen Logik" ausdrücklich hervorgetreten wäre. Aber sie wird es als schlichte Materialsammlung nicht weniger bezeugen, wie in der Abgrenzung der transzendentalen Grundbegriffe die Scholastik vielleicht die Tat vollbracht hat, durch die sie am tiefsten in die Geschichte der Philosophie eingriff.

Hinrich Knittermeyer.

Müller-Freienfels, Richard, Psychologie der Religion. Bd. I. Die Entstehung der Religion; Bd. II. Mythen und Kulte (Sammlung Göschen Nr. 805 und 806), Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig 1920.

Im Rahmen der Sammlung, der die beiden Bände sich einfügen, soll kurz zusammengefaßt sein, was sich vom Standpunkt der modernen Psychologie zu den Problemen des religiösen Erlebens wie den Problemen der institutionellen Religion sagen läßt. Der persönliche Standpunkt des Verfassers ist dadurch bezeichnet, daß er alles, auch scheinbar Absurdes, verständlich machen und „in tiefer Verderbnis" doch „das menschliche Herz" erkennen möchte. Deshalb beschränkt er sich nicht auf die Kulturreligionen, sondern untersucht auch die Religiosität abgelegener Sekten und primitiver Völker. Zunächst wird das Problem der Offenbarung psychologisch behandelt an Hand zahlreicher im Wortlaut vorgelegter Berichte; dann wird eine andere Lehre über die Entstehung der Religion — die emotionale Schöpfung — entwickelt. Das zweite Bändchen analysiert die mannigfachen Vorstellungen vom Göttlichen und die Versuche des Menschen, eine persönliche Stellungnahme dazu zu gewinnen, und es ergeben sich dabei unter den seltsamsten Mythen und Kultformen doch gewisse, stets wiederkehrende typische Erscheinungen. Erst in einem Schlußkapitel wird versucht, auf Grund der gewonnenen psychologischen Ergebnisse, das Problem der Existenz einer transzendenten Ueberwelt zu erörtern und einen „logischen Raum" dafür ausfindig zu machen. Es mag zugegeben werden, daß die Psychologie von ihrem Standpunkt aus dies Problem niemals lösen kann;

immerhin hoffen auch für eine metaphysische Betrachtung die vorgelegten Untersuchungen mancherlei Vorarbeit leisten zu können.

Berlin-Halensee. Richard Müller-Freienfels.

Nicklisch, H., Prof. Dr. Handels-Hochschule, Mannheim, Der Weg aufwärts: Organisation. Versuch einer Grundlegung. Geh. 20 Mk., geb. 25 Mk. Inhalt: Einleitung; Die Materie; Der Mensch; Die Organisation und ihre Gesetze; Die Grenzen der Organismen; Das Volk der Organisation; Schlußwort.

Ich begreife den Menschen als geistigen Organismus, dem das Gesetzmäßige seines Lebens in seinem unmittelbaren innersten Selbstbewußtsein, dem Gewissen, gegeben ist. Die Organisations-(Lebens-)Gesetze, die in diesem geistigen Organismus gelten, aufzuzeigen und darzustellen, ist der Hauptzweck meines Buches. Ich fand drei: das Gesetz der Freiheit oder der Zwecksetzung, das der Einung und Gliederung oder der Gestaltung, und das der Erhaltung oder das ökonomische; ich fand auch, wie alle drei im Bewußtsein ihre Einheit finden. Diese Ergebnisse waren erst nach einer Weiterbildung der Lehre vom Grunde und der Lehre vom Bewußtsein möglich, die in den Teilen: Die Materie und: Der Mensch versucht ist. Der Inhalt der beiden letzten Teile: Die Grenzen der Organismen und: Das Volk der Organisation enthält Ergänzungen und Ausstrahlungen der Darstellung der Organisationsgesetze. Das Schlußwort gibt dann aus dem Inhalt des Buches eine ganz kurze Erläuterung des Obertitels „Der Weg aufwärts". Das Buch deckt Zusammenhänge auf, die manchem ungewohnt sind, die aber zur Auflösung der Organisationsrätsel führen. Die Auffassung des Menschen als eines geistigen Organismus führt auch, bescheiden sei es gesagt, zur Lösung der Frage des Beieinanderseins der Freiheit und der Notwendigkeit im menschlichen Handeln. Wer das Buch aufmerksam liest, sollte mit einem Ausblick auf die Einheit des Weltganzen von ihm scheiden.

Mannheim. Prof. Dr. H. Nicklisch.

Külpe, Oswald, weil. o. Professor an der Universität München, Die Realisierung. Bd. 2. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. (Aus dem Nachlaß herausgegeben von August Messer.) Verlag Hirzel, Leipzig 1920. XVII und 299 S. Preis 32 Mk.

Dies Haupt- und Lebenswerk Külpes ist grundlegend für den kritischen Realismus. Külpe hatte das Realitätsproblem in vier Teilprobleme zerlegt. Der 1912 erschienene erste Band behandelt die erste Frage: Ist eine Setzung von Realitäten zulässig? Der hier vorliegende die zweite und dritte Frage: Wie ist eine Setzung von Realitäten möglich? und ist eine Bestimmung von Realitäten zulässig? — Sollte das Werk ausreichenden Absatz finden, so wird der Verlag in Kürze den Schlußband über die vierte Frage: Wie ist eine Bestimmung von Realitäten möglich? herausbringen. Das Manuskript dafür liegt vollständig vor.

Gießen. August Messer.

Thalheimer, Alvin, Dr., The Meaning of the Terms: ‚Existenze' and ‚Reality'. Princeton University Press, Princeton, U. S. A. 1920. 114 pp. Dollar 1.00 net.

This essay is a doctoral dissertation submitted to the Johns Hopkins University in 1918. Almost all propositions, says the author basing his discussion partially upon Brentano, are equivalent to existential propositions. Until ‚existence' has been given a definite meaning, tho truth or falsity of these propositions cannot be discussed. Similarly, without a definition of ‚existence', we cannot tell whether there exists a God, Ideas, things-in-themselves, etc. Practically nothing of what we call science and philosophy is possible without a definition of ‚existence'. How then are we to define ‚existence'? A survey of various classical

philosophers discloses no unanimity of opinion with respect to the meaning of the term in question. For some the real is that which is in time; for some the real is that which is out of time. For some the real is that which is sensible; for some the real is that which is intelligible. No matter how we define ‚existence' and ‚reality', there will be some established use of these terms that we must reject. Any definition of existence must in this sense be an arbitrary definition. Yet a definition we must have, even if it be only an arbitrary definition. Accordingly the author in the last chapter of this dissertation explains the sense in which he chooses to use the terms: ‚existence' and ‚reality'. His definition, he holds, makes existential propositions — and most propositions are equivalent to existential propositions — meaningful. And it enables us to decide whether Ideas, etc. exist, even if it only enables us to decide whether they ‚exist' in the sense in which he chooses to use that term.

Baltimore. Alvin Thalheimer.

Mitteilungen.

Zur Frage der Schopenhauer-Ausgabe.

In seinen „Prolegomena zu einer kritisch-wissenschaftlichen Ausgabe der Werke Arthur Schopenhauers“ in den „Kant-Studien“ (Bd. XXIV, Heft 3, 1919, S. 347 ff.) verbindet Dr. Otto Weiß die Entwicklung seiner editorischen Grundsätze mit einer Darstellung der gegenwärtigen Sachlage auf dem Gebiet der Schopenhauer-Ausgaben, die den Anteil der Deussenschen Arbeit an dem bisher Geleisteten und die leitenden Gesichtspunkte der Deussenschen Ausgabe (außer in einigen kurzen, nebenbei gegebenen Fußnotenbemerkungen) ignoriert, außerdem sich auch in diesen wenigen Bemerkungen ungenau ausdrückt, so daß ich zu einer Ergänzung bzw. Richtigstellung das Wort ergreifen möchte.

Deussen wollte, als er 1910 seine Ausgabe begann, eine „editio definitiva“ schaffen, d. h. nicht eine in jeder Beziehung absolut vollkommene — das hätte menschliches Können überstiegen —, sondern eine für alle künftigen Ausgaben in ihren Grundsätzen, ihrem Umfange und ihrer Anordnung grundlegende und somit die ersehnte Einheit der Tradition der Schopenhauerschen Schriften gewährleistende. Sie sollte die Vorzüge einer Monumental-, Haus- und Studien-Ausgabe vereinigen und mußte als kritisch-wissenschaftliche Ausgabe die vier allgemeinen Hauptfragen einer solchen lösen: 1. Welcher Stoff ist aufzunehmen und wie ist er auf eine zweckmäßig anzusetzende Bändezahl zu verteilen? 2. Was ist in den Haupttext aufzunehmen und wie ist er zu gestalten? 3. Was ist in den kritischen Anhang aufzunehmen und wie ist er zu gestalten? 4. Welches Bücher- und Handschriftenmaterial wird als Unterlage oder als Hilfsmittel gebraucht?

Sie beantwortete diese Fragen, wie folgt:

1. Alles bringen, was von Schopenhauer veröffentlicht (Werke) oder handschriftlich hinterlassen (Nachlaß) ist und irgendwie wissenschaftliche, sei es philosophische, sei es geschichtliche Bedeutung hat, also auch Schopenhauers ungedruckte nachgelassene Schriften, seine Briefe, wissenschaftlichen Tagebücher („Manuskriptenbücher“), Handexemplarnotizen, Jugendaufzeichnungen (darunter die Kollegheft-Glossen) und Vorlesungskonzepte, sowie alle erreichbaren Dokumente, Urkunden und Bilder, und zwar sollte sich dieser Stoff ursprünglich auf 11, nach genauerem Ueberblick über seinen Umfang endgültig auf 14 Bände verteilen in folgender Anordnung: 1. Welt I, 2. Welt II, 3. Satz v. Gr. (1. und 2. Aufl.), Wille in der Natur, Grundprobl. d. Ethik, 4. Parerga I, 5. Parerga II, 6. Farbenl. (1. Aufl.),

Theoria colorum, Farbenl. (2. Aufl.), Balth. Gracian (Vorarb.), Balth. Gracian (endgültige Fassung), Ueber das Interessante, Eristische Dialektik, Sprachverhunzung, 7.—8. Paralipomena d. Nachlasses, 9.—10. Philos. Vorlesungen, 11.—12. Genesis des Systems, 13. Briefe, 14. Dokumente, Biographie, Bibliographie, Bilder, Register. Diese Anordnung folgt in den „Werken" der Hauptsache nach derjenigen Grisebachs, und zwar aus denselben Gründen. Die Folge der Nachlaßschriften führt von Gruppe zu Gruppe aus der Zeit der Reife (7/8) über die Zeit kurz nach Abfassung des Hauptwerks (9/10) zur Zeit des Werdens (11/12) zurück, somit einen allmählichen Uebergang vom Status der Werke zu dem ihrer Urkeime darstellend. In sich aber ist jede dieser Bändegruppen teils systematisch (9/10), teils chronologisch aufsteigend (7/8, 11 und 12) eingeteilt, wie es die Sache erfordert.

2. In den Haupttext samt seinen Fußnoten aufgenommen werden sollte bei den „Werken" nur deren Wortlaut als solcher, beim „Nachlaß" der Wortlaut der jeweiligen Handschriften und das für dessen Verständnis unmittelbar Notwendige. Das übrige Beiwerk der Ergänzungen, Varianten, kritischen Bemerkungen, Erläuterungen usw. wurde in die Anhänge verwiesen. Schwer war nur die Entscheidung über Schopenhauers eigene Textabänderungen und -ergänzungen seiner Werke, namentlich diejenigen letzter Hand, in den Handexemplaren und Manuskriptbüchern. Die eigentümliche Lage, in die der Herausgeber der Schopenhauerschen Werke angesichts der posthumen Korrekturen und Zusätze sich versetzt sieht, hat Deussen in der Vorrede zum IV. Bande seiner Ausgabe (S. VIff.) und nach ihm Dr. Weiß in der Vorrede des I. Bandes seiner Ausgabe (S. VIIIf.) sowie in seiner oben genannten Anzeige (Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 348f.) dargestellt. Die Hauptfrage bestand darin, ob man schulgerecht die Ausgabe letzter Hand abdrucken und alle Posthuma in den Anhang schieben oder sie nach Schopenhauers Wunsch und Frauenstädts und Grisebachs Vorgang in den Haupttext einschalten bzw. diesem in Fußnoten beifügen sollte. Da es galt, gerade bei der unsicheren Lage eine endgültige, feste Basis für die Textgestaltung auch aller künftigen Ausgaben zu gewinnen, da das Zitieren nach den Seitenzahlen, insbesondere auch bei Schopenhauers Selbstzitaten, berücksichtigt werden mußte, da die gedruckten Texte letzter Hand in ihrer Fassung die volle Sanktion, eben das „Imprimatur", Schopenhauers gehabt hatten, was bei den handschriftlichen posthumen Notizen nicht der Fall war — und Schopenhauer pflegte seine Notizen noch erheblich zu modifizieren, ehe er sie drucken ließ —, so entschied sich Deussen grundsätzlich dafür, den Text der Auflagen letzter Hand zu Grunde zu legen, d. h. die Posthuma nur im Anhang zu berücksichtigen, und nur da, wo die Sachlage zu einem anderen Verfahren geradezu zwang, also bei der 2. Aufl. des Satzes v. Gr. und bei den Parerga in individueller Anpassung an den Stoff von diesem Grundsatz abzuweichen, d. h. die Posthuma sachgemäß und zweckentsprechend in den Text einzuschalten, jedoch unter Benutzung von eckigen Klammern und von Fußnoten in einer Weise, die es erlaubt, mühelos den Text der Ausgabe letzter Hand zu rekonstruieren. Das galt für die Werkbände. Bei den Nachlaßbänden ergab sich überhaupt als Grundsatz die individuelle, d. h. der Beschaffenheit und Bedeutung des je-

weiligen Textes angepaßte, ja von ihm geforderte methodische Einteilung und Textbehandlung. In der Behandlung des Haupttextes der Werkbände verfuhr Deussen nach folgenden Grundsätzen: 1. den reinen Text der Ausgabe letzter Hand durch Ausmerzung aller offenbaren Druckfehler (aber auch nur dieser!) herzustellen, 2. zu diesem Behufe den Text durch genaues Studium und durch methodische Kollation mit demjenigen der früheren Auflagen und den Handexemplarnotizen sowie Frauenstädts und Grisebachs Ausgaben, ferner durch Hinzuziehung der Wagnerschen Druckfehlertabellen zu untersuchen, 3. sich dagegen alles Philologen-Ehrgeizes, der sich mit Eingriffen in die Textgestaltung breitzumachen pflegt, streng zu enthalten und die charakteristischen kleinen orthographischen und interpunktionellen Inkonsequenzen sowie nicht immer gleich einleuchtenden Abweichungen von den früheren Auflagen als zu dem nun einmal vom Autor sanktionierten Kanon gehörig getreulich abzudrucken und 4. alle nicht als Korrekturen offenbarer Druckfehler befundenen Varianten dem Anhang und damit der eignen Beurteilung des Lesers zu überlassen, im übrigen aber 5. nach Format, Seitenzählung, Schriftart (Fraktur) usw. sich an die letzten Originalausgaben aufs engste anzuschließen, nur daß dem Leser der Gebrauch durch eine Zeilenzählung überall erleichtert wird.

3. Die Behandlung des Anhangs unterwarf Deussen den Grundsätzen einer genauen und vollständigen, aber nicht mikrologischen Gestaltung. Er zerlegte ihn in mehrere Teile, durch welche der Stoff übersichtlich geordnet wurde, und brachte dort alle von Schopenhauer nicht benutzten Zusätze der Handexemplare letzter Hand (bei einigen Schriften auch früherer Auflagen) nebst den von Schopenhauer darin angezogenen Manuskriptbücherstellen, sowie alle Abweichungen der verschiedenen Originalauflagen von seinem Haupttext, ferner mannigfache erläuternde Mitteilungen des Herausgebers, endlich auch die von ihm und dem Verlage ersonnenen und bei seiner Belesenheit und Uebersetzungskunst mit besonderer Liebe, aber auch z. T. unter mühsamen Nachforschungen angefertigten Nachweise und Uebersetzungen der im Haupttext vorkommenden Zitate unter. Für Mikrologie dagegen hielt es Deussen, der bei aller Kleinarbeit an eine gewisse Großzügigkeit und das Herausstellen des Wesentlichen gewöhnt war, die rein orthographischen und interpunktionellen Varianten die keine Aenderung des Sinnes ergeben, und die von Schopenhauer schon in seinen Werken verwerteten, darum mit Bleistift durchgestrichenen Handexemplarnotizen abzudrucken; daher verzichtete er bewußt darauf. (In diesen letzteren Punkten dachten seine Mitarbeiter, welche den handschriftlichen Nachlaß herausgaben, etwas anders, und vornehmlich die Berücksichtigung der durchgestrichenen Handexemplarnotizen in Gestalt eines besonderen Variantenverzeichnisses ist noch vor den Weißschen Publikationen ins Auge gefaßt worden, konnte jedoch, da man die Handexemplare Deussen wieder fortnahm, noch nicht in Angriff genommen werden.) Es fehlt auch bei Deussen ein besonderer Anhang, der in textkritischer Weise dem Leser über die vom Herausgeber geübte tatsächliche Textbehandlung Mitteilung macht, durch ein Verzeichnis aller zur Berichtigung „offenbarer Druckfehler“ notwendig gewordenen Abweichungen des Textes seiner Ausgabe von demjenigen der Ausgabe letzter Hand, ferner alle diejenigen Stellen aufführt, die dem Herausgeber bedenklich

erschienen, die er aber auf Grund seiner Studien als offenbar druckfehlerhaft anzusehen und demgemäß abzuändern sich doch nicht für befugt hielt. Das Fehlen eines solchen — in Deussens Augen überflüssigen — Anhangs ist um so bedauerlicher, als dadurch die tatsächlich von Deussen geleistete Arbeit nicht ihren vollen Ausdruck findet und Mißverständnissen ausgesetzt ist. Im übrigen unterrichtete Deussen über alle seine Editionsprinzipien sowie den Sachverhalt bei den einzelnen Schopenhauerschen Schriftkomplexen den Leser aufs genaueste in den Vorworten seiner Ausgabe.

4. Darüber, daß neben sämtlichen Schopenhauerschen Originalausgaben die Frauenstädtsche und die Grisebachsche Schopenhauer-Ausgabe sowie das ausgezeichnete Register zu Schopenhauers Werken von G. F. Wagner den unentbehrlichen Grundstock des zu benutzenden Büchermaterials bilden mußten, war sich Deussen natürlich ebenfalls klar; auch bot das ja keinerlei Schwierigkeiten. Anders stand es mit der Masse der hinterlassenen Handschriften. Zwar hat man glücklicherweise Schopenhauers „Manuskriptbücher", Jugendaufzeichnungen, Kollegshefte und Vorlesungskonzepte auf die Berliner Bibliothek gerettet, somit ein für allemal sichergestellt und der wissenschaftlichen Benutzung zugänglich gemacht. Desto ungünstiger aber verhält es sich mit dem übrigen Material, sofern es z. T. wohl endgültig verloren, z. T. unentdeckt, im übrigen unter Privatleute, nur weniges noch in Bibliotheken verstreut ist[1]). Aber schon für die Herausgabe der „Werke" bildeten eine conditio sine qua non die Schopenhauerschen Handexemplare derselben mit ihren zahlreichen Eintragungen. Gerade sie waren jedoch durch ein Versehen in das Dunkel des antiquarischen Buchhandels geglitten und hatten romanhafte Schicksale, von denen Deussen im Vorwort des II. Bandes seiner Ausgabe (S. VIII f.) Einiges erzählt. Es war gewiß ein Wagnis, die Ausgabe zu unternehmen und anzukündigen, ja ihren I. Bd. herauszubringen, ohne sich die Benutzung der Handexemplare gesichert zu haben; aber Deussens tatenfroher, immer zuversichtlicher Wagemut war sich des Erfolges gewiß, und es gelang ihm auch, nachdem er den kostbaren Schatz und seinen Hüter entdeckt hatte, den Besitzer dazu zu bewegen, daß er die Handexemplare leihweise zur Benutzung herausgab[2]). So konnten sie für Bd. II—V, IX—XI unmittelbar, für Bd. I durch einen Nachtrag verwertet und im übrigen kopiert werden. Zur Zeit sind sie der Benutzung durch die Herausgeber der Deussenschen Ausgabe wieder entzogen und in den Besitz von Dr. Weiß gelangt, der somit die Verantwortung für die Verwahrung und Verwaltung eines National-Eigentums trägt.

Deussen hatte die Freude, 1913 und 1916 in den Bänden IX—XI mit umfangreichen vollständigen Erstveröffentlichungen von Schriftenkom-

1) So besitzt die Frankfurter Stadtbibliothek die Reinschrift von „Welt" II, das einzige bis jetzt gefundene der eigentlichen Druckmanuskripte Schopenhauers. Deussen hat dieses Manuskript gekannt und in zweifelhaften Fällen zu Rate gezogen. Dr. Weiß erwähnt es in seinen sonst so detaillierten textkritischen Mitteilungen nicht.

2) Am Rande eines Schriftsatzes, der gegen Deussen dieses Wagnis geltend macht, ließ Deussen als Begründung seines Vorgehens (Ankündigung der Ausgabe ohne Sicherheit, die Handexemplare verwerten zu können) notieren: „Weil wir bei der Energie, mit der wir die Sache betrieben, mit Bestimmtheit hoffen durften, den Besitzer der Handexemplare zu ermitteln und derselben habhaft zu werden".

plexen des Nachlasses hervorzutreten, von denen die ganz besonders wichtigen „Erstlingsmanuskripte“ Schopenhauers Dr. Erich Hochstetter, Hilfsarbeiter an der Preußischen Akademie der Wissenschaften, die „Philosophischen Vorlesungen“ ich selbst herausgab. Durch den Krieg geriet die Ausgabe seit 1916 ins Stocken, und das Jahr 1919 brachte ihr den schweren Verlust Deussens. Aber die Schopenhauer-Gesellschaft hat die Vollendung der Ausgabe übernommen, indem sie einigen bereits seit langem bestimmten Herausgebern den Auftrag für die einzelnen Bände im Rahmen des Gesamtplanes erteilte; Bd. XII wird von Dr. Erich Hochstetter, Bd. XIII (teilweise wohl auch Bd. XIV) von Dr. Carl Gebhardt, Bd. VI—VIII von mir herausgegeben werden.

Gestützt auf obige Darlegungen darf ich behaupten, daß die Deussensche Ausgabe eine kritisch-wissenschaftliche ist nnd ihren Wert hat in den Grundsätzen der Edition des Haupttextes und der Priorität der vollständigen Nachlaßveröffentlichungen („Vorlesungen“ und „Erstlingsmanuskripte“), und füge hinzu, daß m. E. der Wert der Weißschen Ausgabe, abgesehen von Mängeln, deren Besprechung nicht hierher gehört, in der bisher größeren Ausschöpfung des Materials der Handexemplare, den textkritischen Studien als solchen und der Erweiterung und Durcharbeitung des Zitatennachweises, also im Detail der Ausführung liegt, während ihre den Haupttext betreffenden Editionsgrundsätze anfechtbar sind. Die kritische Wissenschaftlichkeit einer Schopenhauer-Ausgabe hängt also nicht von der Anerkennung dieser Weißschen Grundsätze ab, und die Vorzüge der Weißschen Ausgabe sind nicht durch Priorität, sondern gerade durch die Posteriorität begründet.

Zutreffend ist die Behauptung von Dr. Weiß, daß die Deussensche Ausgabe eine Art der Textgestaltung, wie er sie vornimmt, ablehnt und sich bewußt auf die Ausgaben letzter Hand stützt; nur gibt Dr. Weiß diesen Standpunkt der Deussenschen Ausgabe in einer Form wieder, die den Anschein erweckt, als habe Deussen bloß mechanisch nachgedruckt, was die Ausgabe von 1859 bringt, ohne es zu prüfen. Das Gegenteil ist der Fall, doch hielt sich Deussen nicht für befugt, am Text dieser Letztausgabe mehr zu ändern als die offenbaren Druckfehler. Praktisch bedeutete das aber sehr wohl eine Kollation sämtlicher Originalausgaben sowie der Frauenstädtschen und der Grisebachschen Ausgabe, als deren Resultat sich dann u. a. die Variantenanhänge ergaben.

Ein weiterer Vorwurf, den Dr. Weiß der Deussenschen Ausgabe macht, lautet dahin, daß sie von den Handexemplaren und den Manuskriptbüchern „irgend einen kritischen Gebrauch“ für die Textgestaltung „weder gemacht noch angestrebt“ habe. Demgegenüber ist auf das oben Mitgeteilte zu verweisen und ferner festzustellen, daß auch Dr. Weiß in seinen beiden Bänden nach Aussage seiner Anhänge „Textkritik“ sich zu einer Abweichung von der Ausgabe letzter Hand auf Grund der Handexemplare nur an insgesamt 5 Stellen (übrigens unbedeutender Art) veranlaßt gesehen hat, von denen Deussen zwei im Text genau so behandelt und zwei im Anhang berücksichtigt. In negativem, d. h. Zweifel an der Richtigkeit des Textes der Ausgabe letzter Hand ausschließendem Sinne entscheidend wirkten die Handexemplare in beiden Weißschen Bänden (laut Variantenanhang) nur an insgesamt 18 Stellen, davon 12 unbedeutenden. Das sind die sehr geringen

Ergebnisse, zu denen Dr. Weiß durch die Benutzung der Handexemplare bei seiner Textgestaltung gelangte. Im übrigen kann man nicht sagen, daß Deussen die Handexemplare nur „in Bausch und Bogen" abgedruckt hat, wie Dr. Weiß es nennt (Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 347). Vielmehr geschah der Abdruck genau im Anschluß an die zugehörigen Haupttextstellen und unter Heranziehung weiteren Manuskriptmaterials, auf das Schopenhauer gelegentlich verwies. Nur beschränkte sich der Abdruck auf die unbenutzten Notizen der Letztausgaben und bewahrte sie vor der Vermengung mit anderen Varianten. Dies war um so berechtigter, als jedes Handexemplar auch in sich selbst einen besonderen Nachlaßkomplex mit historisch nicht unwichtigen, inhaltlichen oder graphischen inneren Beziehungen darstellt, deren Zerreißung uns unter Umständen Indizien zur Datierung und zur Beobachtung individueller Denkvorgänge entzieht.

Unrichtig ist auch, daß Deussen nicht G. F. Wagners Druckfehlertabellen berücksichtigt habe (vgl. Deussensche Ausg. Bd. II, S. 811, Bd. IV, S. VIII), was Dr. Weiß ihm (a. a. O. S. 347) vorwirft.

Es ist ferner nicht angängig, die Deussenschen Zitatenanhänge als bloße „Vorarbeit" der Weißschen abzutun, wie es a. a. O. S. 352 geschieht. Vielmehr tritt uns gerade in den Zitatenanhängen eine deutliche (und nur natürliche) Abhängigkeit der Weißschen von der Deussenschen Ausgabe entgegen. Schon der Gedanke, einen besonderen Anhang zum Nachweis und zur Uebersetzung der Zitate zu schaffen, lag nicht durchaus in der Richtung einer wissenschaftlichen Ausgabe. Die Anregung dazu ging vom Verlage R. Piper & Co. aus, und es der besonderen Sprachbegabung, Belesenheit, Gedächtniskraft, Uebersetzungskunst und daher auch Vorliebe Deussens, die Notwendigkeit eines solchen Anhanges nicht nur zu erkennen, sondern diesen auch mit besonderem Eifer anzufertigen. Nachdem das geschehen, konnte natürlich auch die Weißsche Ausgabe hinter dem so erreichten Editionsniveau nicht zurückbleiben; aber es zeigt sich, daß Dr. Weiß, der vielfach noch mehr ins Detail ging und gewiß nicht bei dem von Deussen Geleisteten stehen bleiben durfte, in der Hauptsache schon getane Arbeit vorfand und — mit Recht — benutzte: die meisten Zitate waren bereits nachgewiesen, und überwiegend bedient sich Dr. Weiß auch der Deussenschen Uebersetzungen als Grundlage. Das Wertvolle der Weißschen Arbeit liegt auch hier in einer durch mühsames Suchen bewirkten Vermehrung der Einzelheiten und daher einer lukulenteren Darbietung von Textreproduktionen und Erläuterungen, auf die Deussen verzichtet hatte und die es dem Leser doch bequemer machen, Schopenhauers Darlegungen zu verstehen.

Berechtigt ist die Kritik, die Dr. Weiß (Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 351; Bd. I, S. 716 seiner Ausgabe) an der Umstellung des „a posteriori" und „a priori" durch Deussen in „Welt" I, Bd. I, S. 505,30–31 seiner Ausgabe (Weißsche Ausg. Bd. I, S. 565,13 übt), nur soll man die Bedeutung dieses Deussenschen Versehens nicht übertreiben. Deussen hat die Stelle lediglich deshalb geändert, weil er sie als „offenbaren Druckfehler" ansah, was sie nach den von Dr. Weiß beigebrachten Gründen nicht ist. Aber auch Dr. Weiß ist einmal das Opfer seines revidierenden Behandlungsprinzips geworden, indem er Bd. I, S. 100,6 (Deussensch. Ausg. Bd. I,

S. 73,8) bei Umwandlung von „Parabel“ in „Hyperbel“ die den Text aller Auflagen bestätigende erste Niederschrift in den „Erstlingsmanuskripten“ (Deussensch. Ausg. Bd. XI, S. 308,35) nicht berücksichtigt hat[1]).

Dr. Franz Mockrauer.

Eine neue kritische Schopenhauer-Ausgabe.

Haben wir eine solche nötig? Diese Frage ist, meines Wissens, in den „Kant-Studien“ mit Ja beantwortet worden, insofern auch an dieser Stelle wiederholt auf die Mängel aller bisherigen Schopenhauer-Ausgaben hingewiesen worden ist. Es ist kaum eine Uebertreibung, wenn man etwa behauptet, daß um gerade so viel, als Schopenhauer Kant an sogenannter Popularität übertrifft, die Ausgaben seiner Werke an kritischer Durcharbeitung und Verläßlichkeit hinter jenen Kants zurückstehen. Ja vielleicht ist gerade die wachsende Beliebtheit Schopenhauers mit Schuld, daß sich der philosophische Dilettantismus mit Wonne auf seine Ausbeutung stürzte, zumal seit Schopenhauers Werke seit dem Jahre 1890 dem Nachdruck frei gegeben sind. Seitdem gibt es zahllose Ausgaben, „Bearbeitungen“, Anthologien, „Breviere“ usw. Keine von diesen kann sich mit den alten, soliden Kant-Ausgaben von Rosenkranz, Hartenstein oder Kirchmann, so anfechtbar sie im Einzelnen sein mögen, messen, ja auch nicht mit der billigsten und unscheinbarsten von Kehrbach, deren Vollständigkeit, wie mir Kirchbach kurz vor seinem Tode mitteilte, leider an dem Widerspruche des Verlegers Reclam scheiterte: weil die übrigen Werke Kants nicht genügend „populär“ seien, um eine weite Verbreitung zu gewährleisten. Die große Kant-Ausgabe der Akademie bedeutet nun wohl den Abschluß weiterer Versuche. Reclams Parallel-Ausgabe Schopenhauers durch Eduard Grisebach kann sich leider an Zuverlässigkeit mit Kehrbachs Kant nicht messen. Als sie auftrat, wußte sie sich allerdings auch in der gelehrten Welt so in Respekt zu setzen, daß man anfing nicht mehr nach Frauenstädt, sondern nur mehr nach Grisebach zu zitieren. Zahlreiche Briefe und Mitteilungen dieses glühenden Schopenhauer-Enthusiasten an mich bezeugten mir damals, wie sehr es ihm darum zu tun war, vielleicht die erste kritische Schopenhauer-Ausgabe herauszubringen und die Fehler der alten Frauenstädt'schen zu vermeiden. Aber sein schöner Eifer mußte vor einem schweren Hindernis Halt machen: die Handexemplare Schopenhauers, das unerreichbare Ziel aller Herausgeber, standen ihm nur zu flüchtiger Durchsicht zu Gebote, wie er mir damals in geradezu leidenschaftlichen Zornesausbrüchen klagte. Grisebachs Ausgabe, die Werke und Nachlaß, zuletzt auch die Briefe in 11 Bänden umfaßte, drohte schon wegen ihrer Billigkeit die Frauenstädt'sche ganz zu verdrängen. Da erschien 1909 das große „Enzyklopädische Register zu Schopenhauers Werken“ von Gustav Friedrich

---

1) Ob Deussen, dem die Stelle erst nach Erscheinen seines I. Bds. Bedenken erregte und der sie im Anhang zu seinem II. Bd. (S. 811) erwähnt, hier einen Eingriff gewagt hätte, scheint mir doch recht zweifelhaft, da nur ein charakteristischer Irrtum Schopenhauers, keinesfalls ein Druckfehler vorliegen kann.

Wagner, das Lebenswerk eines bis dahin fast unbekannten, inzwischen verstorbenen Privatgelehrten, des vielleicht bis heute intimsten Kenners Schopenhauers, das sich mit Absicht auf die Frauenstädt'schen Ausgaben stützte und nachzuweisen suchte, daß diese alte Ausgabe noch immer weniger Fehler aufweise als die Grisebachs, deren Seitenzahlen aber er tabellarisch mit aufnahm.

Zwei Jahre später ging der einzige Schopenhauerianer auf einem deutschen Lehrstuhl, der inzwischen leider auch verstorbene Kieler Professor Dr. Paul Deussen, der Gründer der Schopenhauer-Gesellschaft, an seine monumentale kritische Schopenhauer-Ausgabe (im Münchner Verlag R. Piper & Co), die von Anfang an vom Mißgeschick verfolgt war. Es ist immer mißlich, wenn ein feierlich verkündeter Plan umgestoßen werden muß. Dies war bald bei der Bändezahl, der Einteilung und dem Preise der großen, ausgezeichnet ausgestatteten Bände im Lexikon-Format der Fall. Dazu kam, daß die rasch fortschreitende Erblindung des greisen Herausgebers seine eigene Tätigkeit immer mehr einschränkte und ihn nötigte, sie im wachsenden Maße verantwortlichen und unverantwortlichen jüngeren Kräften anzuvertrauen, abgesehen davon, daß auch ihm nur eine zu späte und mangelhafte Textvergleichung mit den Handexemplaren beschieden war. Mein naheliegender Rat, vor allem auf die Herausgabe der eigentlichen Werke zu dringen, scheiterte vermutlich an dem buchhändlerischen Reklame-Standpunkt, durch bisher ungedrucktes Material zu imponieren, und so stehen denn den ersten fünf Bänden der „Werke" drei Nachlaß-Bände (Vorlesungen) gegenüber. Da kam der Krieg und machte, wie bei so vielen Unternehmungen, der Fortsetzung vorläufig ein Ende. Wohl denken die Schüler Deussens und sein Verlag an eine möglichst baldige Fortsetzung und Vollendung, aber die Verhältnisse stehen nun ganz anders, weit schlimmer. Die künftigen Bände werden und müssen das fünf- ja vielleicht das zehnfache des damaligen Preises kosten, und kein Subskribent ist rechtlich mehr an den Fortbezug des Werkes unter so völlig veränderten Bedingungen gebunden; ja die meisten haben wohl das Werk, als einen kostspieligen Torso, bereits aufgegeben.

Dazu kommt aber noch ein anderer, schwerer wiegender Umstand: wir haben oder bekommen jetzt endlich eine wirklich kritische Ausgabe aller Werke Schopenhauers. Die so imposanten, prächtig gedruckten Bände der Deussen'schen Ausgabe enthalten weder einen kritischen Apparat, noch ein Register, ja nicht einmal eine Parallele mit den Frauenstädt'schen und Grisebach'schen Seitenzahlen. All das sollte nach einer mündlichen Versicherung Deussens ganz zum Schlusse folgen. Da tritt der bekannte Klassiker-Verlag von Hesse & Becker in Leipzig plötzlich mit einer in aller Stille schon vor dem Kriege vorbereiteten kritischen Schopenhauer-Ausgabe auf den Plan, und ihr Herausgeber Dr. Otto Weiß, schlägt mit einem Male alle Konkurrenten schon durch die eine Tatsache aus dem Felde, daß er die so umworbenen Handexemplare Schopenhauers nicht etwa nur benützen konnte; sondern sie als sein Eigentum besitzt. Das ist nicht nur sein Vorzug, sondern insofern auch sein Verdienst, da er sie mit persönlichen Opfern erworben, als sie drohten in das Ausland verkauft zu werden. — Diese seine neue kritische Ausgabe, von der bis jetzt die

ersten beiden Bände (Die Welt als Wille und Vorstellung) vorliegen, ist allem Anscheine nach in jeder Beziehung praktischer angelegt als die Deussen'sche. Auch sie soll alle Werke, den Nachlaß und Ungedrucktes, sowie die Briefe, zusammen in 12 Bänden, bringen, aber der Besitzer jedes Bandes hat alles, was er billig fordern kann, schon in diesem beisammen: einen reinen, gutgedruckten Text in handlichem Format, nur mit den Anmerkungen Schopenhauers unter dem Text, dann einen umfassenden kritischen Apparat, der in seinen Beihülfen eher zu weit geht als etwas vermissen läßt, die Zusätze der Handexemplare, den Variantenanhang, einen Zitatenanhang mit Quellenangabe mit Uebersetzung der bekanntlich so reichlichen Zitate Schopenhauers, eine vergleichende Seitentabelle, Handschrift- und Korrekturprobe, auch ein Bildnis des Philosophen.

Daß auch hier der Krieg und seine Folgen störend eingegriffen haben, ist bedauerlich, aber begreiflich. Eine reiche Fülle von Druckfehlern konnte der Herausgeber noch selbst korrigieren, andere, übersehene, (auch übersehene Zitate), wird er bei der nächsten Auflage oder besser schon in einem der folgenden Bände korrigieren können. Im Zitatenanhang geht Dr. Weiß so weit, auch die von Schopenhauer oft nur beiläufig, auch manchmal irrig angegebenen Quellen auszuforschen, richtig zu stellen, zu transkribieren und zu übersetzen, auch wenn sie dem Sanskrit oder Pali entstammen. Das ist sehr dankenswert. Nur sollte er da nicht Uebersetzungen von Uebersetzungen wählen, wie z. B. die des „deutschen Buddhisten" Th. Schultze und seines aus dem Englischen übertragenen Dhammapadam, wo sehr gute direkte Uebersetzungen aus dem Pali von K. E. Neumann, L. v. Schroeder und Hans Much vorliegen. Die Bhagavadgita, dieses wunderbare philosophische Gespräch zwischen Krischna und Arjuna aus dem sechsten Buche des Mahabharatam hat übrigens nicht nur Garbe und Boxberger, sondern gerade auch Deussen in seiner 1906 erschienenen Uebertragung von vier philosophischen Texten aus dem Mahabharatam aus dem Sanskrit übersetzt. — Mit großer, höchst anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit gibt der Herausgeber dieser neuesten und hoffentlich endgiltigen kritischen Ausgabe Schopenhauers fortlaufend Rechenschaft von jedem Schritte, den er dem laufenden Text wie den vielen sehr schwer richtig einzuordnenden Nachträgen Schopenhauers gegenüber getan hat. Er gibt dem Leser wie dem Forscher jede Möglichkeit in die Hand, überall selbst nachzuprüfen und zu vergleichen. So ist denn der erste Band des Hauptwerkes mit seinen 1075 Seiten freilich ein ziemlich dickes Buch geworden; aber den schweren Wälzern der Deussen'schen Ausgabe gegenüber ist er immer noch handlich zu nennen; auch dürften die weiteren Bände diesen Umfang ohnehin kaum mehr überschreiten. Eine weise Raumausnützung und Verteilung, sowie wechselnde Druckschrift tun das Uebrige, das Wichtigste, und das bleibt immer der Text Schopenhauers selbst, hervortreten zu lassen. Halten sich die weiteren Bände auf dieser Höhe, vermeiden sie die Irrtümer Frauenstädts, Grisebachs und Deussens, so werden wir, etwas über sechzig Jahre nach Schopenhauers Tod, endlich eine abschließende kritische Ausgabe seiner Schriften haben.

München. Alfred Mensi-Klarbach.

Friedrich Nietzsche-Preis.

Das Nietzsche-Archiv in Weimar wird für eine besonders wertvolle Veröffentlichung über eine bekannt zu gebende Aufgabe einen neuen Preis verteilen. Er soll in jedem zweiten Jahre am Geburtstage Friedrich Nietzsches, dem 15. Oktober, — zunächst in den Jahren 1921, 1923, 1925, 1927 — zur Verteilung kommen und jedesmal 5000 Mk. betragen. Er wird ungeteilt nur einer Arbeit zuerkannt; sollte keine Arbeit preiswürdig sein, so wird er dem nächsten Preis zugeschlagen.

Wird eine bei dem Nietzsche-Archiv eingereichte Schrift ausgezeichnet, so bleibt sie unbeschränktes Eigentum des Verfassers, dem aus dem Preise keinerlei Verpflichtung erwächst. Die Preisrichter können den Preis auch einem Entwurf zu einer größeren Arbeit zuerkennen, wenn daraus bedeutsame Gedanken erkennbar sind, zu deren ausführlicher Ausarbeitung dem Verfasser durch den Preis Zeit oder Mittel geschaffen werden können.

Auch kann ein in den letzten 5 Jahren erschienenes Werk entsprechenden Inhalts mit dem Preise ausgezeichnet werden.

Der Preis des Jahres 1921 ist bestimmt für eine Schrift, die „Die Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft" behandelt. Nicht allgemeine philosophische Erörterungen allein sollen den Inhalt der Arbeit bilden: heutige und zukünftige Fragen der Höherführung der Menschheit sollen im Vordergrund stehen, insbesondere: wie kann der in unserer Zeit liegende Gegensatz — scharfe Entwicklung der Persönlichkeit und weitgehende Einordnung in die Gemeinschaft — ausgeglichen oder gelöst, die ausgeprägte Persönlichkeit der sozialen Bewegung nutzbar gemacht werden und auf sie einwirken? Wie kann in einer sich zunehmend sozialisierenden Gesellschaft der Wille zu gesteigerter Schaffenskraft und Leistung auf geistigem, sittlichem, wirtschaftlichem, sozialem und künstlerischem Gebiet geweckt und befriedigt werden? Was bedeuten die führenden Persönlichkeiten für die Entwicklung?

Die Aufgabe ist nicht auf diese Einzelheiten festgelegt: sie sind nur hervorgehoben, um die Bedeutung der Aufgabe für die Gegenwart zu betonen.

Die Arbeiten sind bis zum 1. April 1921 an das Nietzsche-Archiv in Weimar einzureichen, das auch zu jeder Auskunft gern bereit ist. Jede Arbeit ist mit einem Kennwort zu versehen; der Name des Verfassers darf nur in einem mit dem gleichen Kennwort versehenen verschlossenen Umschlag angegeben sein.

Das Preisgericht besteht aus:

1. Dr. Max Brahn, Leipzig.
2. Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar.
3. Graf Harry Kessler, Berlin.
4. Graf Hermann Keyserling, Darmstadt.
5. Oberst Dr. ing. e. h. Koeth, Berlin.
6. Oberbürgermeister Dr. Adalbert Oehler.
7. Geheimrat Alfred Weber, Heidelberg.

Vierter italienischer philosophischer Kongreß.

Die Italienische philosophische Gesellschaft hat vom 25.—29. Septbr. dieses Jahres in Rom den vierten italienischen philosophischen Kongreß veranstaltet, der unter dem Vorsitz von Prof. Bernardino Varisco, o. Professor der theoretischen Philosophie an der Universität Rom, und der Ehrenpräsidentschaft des derzeitigen Unterrichtsministers Benedetto Croce stattfand. (Generalsekretär Erminio Troilo.)

Wir entnehmen dem Programm folgende Einzelheiten. Die Eröffnungsansprache hielt Prof. Varisco über das Thema „Kultur und Philosophie". Prof. Antonio Aliotta sprach über „Die Revision der Wissenschaftsprinzipien", Prof. Francesco de Sarlo über „Philosophie und Psychologie, ihr theoretisches Verhältnis und ihre Stellung im Unterricht der höheren Schulen und Universitäten". „Rationalismus und Mystizismus" lautete das Thema eines Vortrages von Prof. Federico Enriques, „Kunst und Religion" das eines Referats von Prof. Giovanni Gentile. Ueber „Die Philosophie und das soziale Problem der Gegenwart" sprachen Prof. Giovanni Vidari und Prof. Rodolfo Mondolfo, über „Schule, Staat und die sozialen Klassen" Prof. Giovanni Calò. An alle Vorträge schlossen sich Diskussionen.

Wie diese Angaben zeigen und das Programm auch ausdrücklich hervorhebt, hatte sich der Kongreß als Aufgabe gesetzt, die sich aufdrängenden Probleme des Denkens und des Lebens in ihren Beziehungen zueinander von möglichst vielen Seiten zu beleuchten.

Berlin-Wilmersdorf. Maximilian Abich.

Die Schule der Weisheit zu Darmstadt.

Von **Werner Kilian** in Bertkow.

Den Lesern der Kantstudien ist der Name Keyserling nicht unbekannt. Wer mit seinen Schriften vertraut ist, weiß, daß Keyserling ungefähr vor Jahresfrist die Idee der Weisheit als Erlöserin näher formuliert und in seiner Schrift „Was uns not tut — Was ich will" eingehend auseinandergesetzt hat. Die Gesellschaft für freie Philosophie (Geschäftsstelle in Darmstadt, Schloß) hat diese Idee in die Tat umgesetzt und das Zustandekommen der Schule der Weisheit ermöglicht: in der letzten Woche des November ist diese eröffnet worden. Ihr geistiger Urheber sprach an drei Tagen über Seins- und Könnenskultur, Indische und chinesische Weisheit, Antikes und modernes Weisentum. Der moderne Europäer verfügt über ein erstaunliches Maß von Wissen und Können, aber trotzdem ist der Untergang seiner Zivilisation gewiß, falls es ihm nicht gelingt, sein Sein dem vorgeschrittenen Können anzugleichen. Das Sein unmittelbar von der höchsten bisher erreichten Erkenntnisstufe her zu bilden, sei daher die wichtigste Erziehungsaufgabe dieser Zeit. Die Schule der Weisheit, eingestellt auf intimes Wollen und und private Unterweisung, will nach diesem hohen Ziele zuführen. In seinen Vorträgen legte Graf Hermann Keyserling, immer wieder das Ab-

strakte durch Hinweise auf Aktuelles konkret beleuchtend, dar, welche Vorbilder von Seinskultur es in der Geschichte gibt, inwiefern keines der Gegenwart mehr frommt, und welche Wege wir zu gehen haben, um unser Ideal zu verwirklichen. Denn obschon er sich keinerlei Illusionen über die Gegenwart und nächste Zukunft macht, ist er dennoch überzeugt, daß dieses erreichbar sei; fern davon, diese Epoche nur als solche des Niedergangs zu bewerten, erkennt er in ihr die möglichkeitsschwangerste, die es seit zwei Jahrtausenden gab: der Acker sei aufgepflügt, nun gelte es die rechte Saat auszustreuen. Es gelte zu erkennen, daß der Neuaufbau unabhängig vom heute überall stattfindenden Abbau vor sich zu gehen habe; und daß unsere geistige Aufgabe die sei, eine neue Stufe geistiger Ueberlegenheit, die in tieferer Sinneserfassung besteht, zu ersteigen. Hier hätten wir viel von Indien und China zu lernen. Während die indische Weisheit von allen am Tiefsten in den Sinn aller Gestaltung eingedrungen sei und zum ersten Male die Grundwahrheit erkannt hätte, daß alles Können von einem entsprechenden Zustande beseelt sein müsse, um Gutes zu wirken und vorwärts zu bringen, hätte China als erstes die Daseinsstufe erreicht, wo alles Aeußerliche als Ausdruck des Innersten erscheint. Daher seine soziale Suprematie, die unerreichte Ueberlegenheit seiner Weisen. — Um unsererseits Gleichwertiges zu erreichen, bedürfe es steter und scharfer Anspannung aller guten Kräfte; denn jeder Fortschritt kommt nur durch Sich-schwer-machen zustande. Dem modernen Europäer steht nun ausschließlich, seiner Grundanlage gemäß, der bereits von Sokrates vorgezeichnete Pfad offen, der von Demut uud wissenschaftlicher Verantwortlichkeit zum Ziele führt. Das, was der Verstand in den langen Jahrhunderten seit dem Niedergange der Antike sich an Machtfülle erobert hat, brauchen wir nicht zu verleugnen: wir können es heute zu unserer Seinsgestaltung verwerten. Was ehedem nur dank einer glücklichen Fügung erreicht wurde, das können wir heute bewußt erlangen, weil wir seit Kant die Grenzen der Vernunft sowohl als die der übrigen Geistesgebiete genau übersehen, und daher nicht wie die Antike, an diesen Grenzen zu scheitern brauchen. Der Weg zur Klarheit, zur Synthesis von Erkenntnis und Sein, liegt deutlich vor uns.

Die Vorträge erschienen wie eine klare, schöne Einheit und bauten sich symphoniemäßig einer auf den anderen. Keyserling als Redner wird unstreitig manchem klarer werden denn als Schriftsteller. Keyserling gehört zu den Wenigen, die als Reformer nicht abbauen, sondern unmittelbar aufbauen, die ihr Ziel klar vor sich sehen; er steht aller Schwärmerei und allem Dunkelmännertum und aller Gehässigkeit fern; er ist sichtlich bestrebt, den Dilettantismus von der Schule der Weisheit fern zu halten und hat während der Kolloquien an den Nachmittagen bewiesen, daß er höchste Ansprüche an seine Schüler zu stellen gedenkt, wobei er bemüht war, jedem Einzelnen auf das ihm Gemäße hinzuweisen, ihn praktisch, auf das Sein hin, zu beeinflussen. Während der Gesellschaftsabende bot sich Gelegenheit, einander näher kennen zu lernen; einen gab der Vorsitzende, Exc. von Römhild, in seinem Hause, einen anderen der Reichsgesandte Graf Lerchenfeld, der von reichswegen beauftragt war, an der Tagung teilzunehmen. Auch der Ehrenvorsitzende der Gesellschaft, Großherzog Ernst Ludwig von Hessen, nahm an allen Vorträgen teil; ihm verdankt

die Schule der Weisheit ihre Unterkunft in einem Flügel des Schlosses, wo Geschäftszimmer für sie eingerichtet sind, wo sich auch der stimmungsvolle kleine Vortragssaal befindet. Eine Art Erziehungsplan gab Graf Keyserling am Ende des ersten Vortrages; soweit man überhaupt von einem „Programm" der Schule der Weisheit sprechen kann, wird man dieses im ersten Hefte der Mitteilungen „Der Weg zur Vollendung", Otto Reichl Verlag, Darmstadt, vorfinden.

Kant-Gesellschaft.

Bericht über die Allgemeine Mitgliederversammlung.

(Generalversammlung) am Sonnabend, d. 29. und Sonntag, d. 30. Mai 1920.

Am Sonnabend, d. 29. und Sonntag, d. 30. Mai fand in Halle a. S. die satzungsmäßige Generalversammlung der Kant-Gesellschaft statt. Fünf Jahre hindurch hatten der Krieg und die durch ihn herbeigeführten Verhältnisse die Abhaltung der allgemeinen Mitgliederversammlung verhindert; so konnten wir zum erstenmal seit 1914 in diesem Jahre wieder zusammenkommen. Für die Entwicklung der Kant-Gesellschaft sind diese fünf Jahre von größter Bedeutung gewesen. Das allgemeine Interesse, das sich nunmehr der Philosophie zuwendet, ist auch uns zugute gekommen, sodaß unsere Gesellschaft in einer Zeit, in der viele wissenschaftliche Organisationen ihre Bestrebungen und Leistungen einstellen oder aufs äußerste beschränken mußten, ihren Mitgliederbestand etwa verdreifacht hat (von etwa 770 im Jahre 1914 auf über 2000 im Mai 1920). Der äußeren Entwicklung entsprach die innere. Immer mehr ist die Kant-Gesellschaft zu einem Brennpunkt des philosophischen Lebens überhaupt geworden, immer umfassender dehnt sich ihre Arbeit aus, an der die verschiedensten philosophischen Richtungen zu dem einen Ziel: Förderung der Philosophie überhaupt, mitwirken. Dieser Sachlage wollte die Geschäftsführung dadurch Rechnung tragen, daß sie eine Tagung von Donnerstag, den 27. bis Sonntag, den 30. Mai beabsichtigte und diese Tagung zu einem allgemeinen philosophischen Kongreß auszubauen gedachte. Aber die Verhältnisse erwiesen sich als stärker als diese Absicht. Die Schwierigkeiten der Reise und Unterbringung, vor allem auch die allgemeine Teuerung hätten einem großen Teil der Mitglieder einen mehrtägigen Aufenthalt in Halle unmöglich gemacht, und so sah sich die Geschäftsführung genötigt, die Versammlung auf Sonnabend Abend und Sonntag zu beschränken. Eine gewisse Erweiterung wurde dadurch gegeben, daß eine Anzahl von Freunden des

positivistischen Idealismus im Sinne der „Philosophie des Als Ob“ am Sonnabend eine Konferenz abhielten, die mit der Tagung der Kant-Gesellschaft dadurch in engem Zusammenhang stand, daß der Schöpfer der „Philosophie des Als Ob“, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hans Vaihinger (Halle), gleichzeitig Begründer und Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft ist, und daß ferner viele Mitglieder der Kant-Gesellschaft an der „Als Ob-Konferenz“ teilnahmen und umgekehrt. Ein Bericht über die „Als Ob-Konferenz“ findet sich in Bd. II, Heft 4 der „Annalen der Philosophie“, herausgegeben von Hans Vaihinger und Raymund Schmidt. (Für Mitglieder der Kant-Gesellschaft Vorzugspreis von Mk. 5,—.) So war der Besuch doch ein recht guter (etwa 250 Teilnehmer), was auch dadurch ermöglicht wurde, daß eine Reihe von Mitgliedern und Professoren in Halle, außerdem noch andere, dort ansässige Familien Zimmer für die Teilnehmer umsonst oder zu mäßigen Preisen zur Verfügung gestellt hatte. Herr Priv.-Doz. Dr. Wichmann hatte die Verteilung der Zimmer und die Unterbringung in seiner Hand.

Nachdem am Sonnabend ein Begrüßungsabend die schon erschienenen Teilnehmer in der Burse „Zur Tulpe“ vereinigt hatte, begannen am Sonntag, den 30. Mai, 8½ Uhr morgens in der Aula der Universität die Verhandlungen mit dem geschäftlichen Teil unter Leitung des Vorstandes der Kant-Gesellschaft, des Herrn Geh. Oberregierungsrats Dr. med. h. c. Meyer, Kurators der Universität Halle-Wittenberg. Die Erledigung der Tagesordnung vollzog sich in folgender Reihenfolge:

a) Auf Antrag der Geschäftsführung erteilte die Versammlung Entlastung für die Jahresrechnungen 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, die in den Kant-Studien vollständig veröffentlicht und in jedem Jahre nach Prüfung durch das Kuratorium der Universität Halle vom Verwaltungsausschuß genehmigt worden sind.

b) Darnach wurde für die Jahresrechnung 1919, die ebenfalls nach Prüfung durch das Kuratorium der Universität Halle vom Verwaltungsausschuß genehmigt worden ist und die verlesen wurde, Entlastung erteilt.

c) Die wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses: Stammler (Berlin), Gerhard (Halle), Frischeisen-Köhler (Halle), Lehmann (Halle), Liebert (Berlin) wurden einstimmig wieder- und für den seines hohen Alters wegen ausscheidenden Obergeneralarzt Dr. med. et phil. h. c. Exz. von Kern (Berlin) wurde Prof. Dr. Ernst Cassirer (Hamburg) hinzugewählt. Prof. Cassirer vertritt gleichzeitig im Verwaltungsausschuß die Ortsgruppen der Gesellschaft.

d) Gleichfalls wiedergewählt wurden die beiden Geschäftsführer (Vaihinger und Liebert). Ihnen wurde auf Grund ihres Antrages wegen der ungeheuren Vermehrung ihrer Arbeit durch das Anschwellen der Mitgliederzahl in den letzten Jahren je ein Assistent beigegeben und zwar wurden dazu auf Vorschlag des Vorstandes Priv.-Doz. Dr. Ottomar Wichmann (Halle) und cand. phil. Maximilian Abich (Berlin) gewählt.

e) Mit warmen Worten gedachte der Vorstand dann des am 2. April 1920 verstorbenen Ehrenmitgliedes, Geh. Reg.-Rats Prof. Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., in dem die Kant-Gesellschaft einen ihrer treuesten und hilfsbereitesten Freunde und Gönner verloren hat. Diese Würdigung

des um die Kantforschung überhaupt hochverdienten Mannes ist im Heft 2/3 dieses Jahrganges in den Kant-Studien erschienen.

f) Eine Reihe von Persönlichkeiten, die sich teils um die Philosophie überhaupt, teils um die Kant-Gesellschaft besondere Verdienste erworben haben, wurde auf Vorschlag der Geschäftsführung zu Ehrenmitgliedern erwählt. Es sind dies die Herren: Eucken (Jena), Troeltsch, Riehl, Stammler (Berlin), Natorp (Marburg), Volkelt (Leipzig), Güttler (München), Höfler (Wien), Höffding (Kopenhagen), Geijer und Söderblohm (Upsala), Liljequist (Lund), Agathon Aall (Christiania), Heymans (Groningen), Sidler-Brunner (Luzern).

g) Der stellvertretende Geschäftsführer, Prof. Dr. Arthur Liebert, berichtete über die Ortsgruppen, die sich ständig vermehren und schöne Erfolge erzielen. Zur Zeit bestehen solche in Hamburg, Kiel, Königsberg, Leipzig, Halle a. S., Dresden, München, Karlsruhe, Stuttgart, Münster i. W., Basel, Berlin. Eine größere Reihe von Ortsgruppen in anderen Städten wird im Laufe des Jahres gegründet werden. In Prof. Dr. Ernst Cassirer (Hamburg) erhielten die Ortsgruppen einen Vertreter ihrer Interessen im Verwaltungsausschuß.

h) Der letzte Punkt des geschäftlichen Teils brachte die Bekanntgabe der 9. Preisaufgabe der Kant-Gesellschaft (Dr. Ludwig Jaffé-Preisaufgabe), die von Herrn Dr. Jaffé selbst gestellt und dotiert worden ist. Das Thema lautet: „Die materialistische Geschichtsphilosophie". (Näheres darüber vgl. Band XXV, Heft 1, S. 94 ff.)

Gegen 10 Uhr war das Geschäftliche erledigt und der wissenschaftliche Teil begann mit einigen kurzen Mitteilungen.

a) Prof. Dr. Schneider (Leipzig) sprach über: „Die Phänomenalität des Raumes". Diese Mitteilung ist in Heft 2/3 dieses Jahrganges S. 210 ff. veröffentlicht worden.

b) Geh. Reg.-Rat Dr. Gerhard, Direktor der Universitätsbibliothek Halle, legte der Versammlung ein angebliches Jugendporträt Kants, das etwa aus dem Jahre 1760 stammen müßte, vor. Es fand sich in dem Nachlaß von Franz Freiherr von Herbert und wurde der Kant-Gesellschaft für ihre Tagung von der Studienbibliothek Klagenfurth zur Verfügung gestellt. Aus mancherlei Anzeichen schloß der Referent, daß es sich bei dem vorliegenden Bilde nicht um ein Kantporträt handeln könne.

c) Herr Oberbibliothekar Dr. Hans Schulz (Halle) berichtete über eine zeitgenössische dänische Uebersetzung von Fichtes „Bestimmung des Gelehrten" mit interessanten Nachträgen von Fichte. Auch hierzu war das Buch von der Universitätsbibliothek in Kopenhagen in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt worden (vgl. Bd. XXV, Heft 2/3, S. 202 ff,).

d) Prof. Dr. Arthur Liebert erstattete einen Bericht über die gegen Kants Bücher geübte kleinliche Zensur beim Ausgang des 18. Jahrhunderts (vgl. Heft 2/3 S. 303).

e) Alle diese Miszellen bildeten gleichsam nur den Auftakt zu dem mit größter Spannung erwarteten Vortrag von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Paul Natorp (Marburg): „Die Fortbildung des kritischen Idealismus, Rückblick und Vorblick." Der Vortrag bildet einen Teil

eines größeren Werkes, in dem Natorp seine Fortbildung des Kritizismus niederlegen wird.

f) Prof. Dr. Arthur Liebert sprach in seinem Korreferat über „Zukunftsaufgaben des Neukantianismus". Gegen die kantische, insbesondere gegen die neukantische Philosophie werden neuerdings von verschiedenen Seiten Einwendungen erhoben, die darauf ausgehen, die grundsätzliche Unzulänglichkeit des Neukantianismus gegenüber maßgebenden Bestrebungen und Forderungen des Geisteslebens der Gegenwart darzutun. Es handelt sich dabei um eine Dreiheit solcher Probleme:

1. solche, die aus der Entwicklung der positiven Einzelwissenschaften,
2. solche, die aus der Entwicklung der Philosophie selbst,
3. solche, die aus der allgemeinen Verfassung des geistigen Wesens der Gegenwart erwachsen sind.

Die Zweifel, die in diesen Punkten der Leistungsfähigkeit des Neukantianismus entgegengebracht werden, sind verschiedener Art. Eine beträchtlich Anzahl von ihnen entspringt philosophischem Dilettantismus, und sie kann daher mit Stillschweigen übergangen werden. Andere aber sind ernsthafter zu nehmen; sie werden am schlagendsten dadurch widerlegt, daß man den Neukantianismus den neuen Aufgaben gegenüberstellt und zusieht, wie er sich mit ihnen auseinandersetzt, und ob er sie zu bewältigen vermag.

1. Auf dem Gebiet der positiven Wissenschaften vollzieht sich eine bedeutsame Umbildung:

a) durch die Relativitätstheorie Albert Einsteins hat auf dem Gebiet der Naturwissenschaften eine grundsätzliche Reform der Anschauungen eingesetzt, die in der Ablehnung des mechanistischen Weltbildes der klassischen Physik Newtons gipfelt. Mit Newtons Lehre aber fällt nach Ansicht Vieler auch der Kritizismus, der sich seit seiner Begründung durch Kant auf die Mechanik Newtons stütze und diese voraussetze. Dagegen ist zu sagen, daß der Neukantianismus als kritische Grundlegung der Wissenschaften von dem Schicksal der neuen Lehre ebensowenig abhängig ist wie von dem der Theorie Newtons. Die Theorien kommen und gehen; stets aber bleibt die Notwendigkeit der transzendentalen Untersuchung bestehen, die jede von ihnen nach ihrer Möglichkeit, d. i, nach ihrer Geltung als Theorie fragt. Ihre Fragestellung ist: Inwieweit entsprechen die Behauptungen der einzelnen Theorien in ihrer Struktur den Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis, d. h., kantisch gesprochen, in welchem Sinne tragen ihre Erkenntnisformulierungen den Charakter von synthetischen Urteilen a priori?

Die Erkenntnistheorie hat also jene Lehre daraufhin zu untersuchen, was in ihr an apriorischen Bestimmungen auftritt. Als eine solche erweist sich gleich der Begriff der Relativität selber; er hat nicht nur relative Geltung, sondern er ist eben das apriori der Relativitätstheorie; er ist seinem Sinne nach für diese Theorie eine konstitutive Kategorie. Weiter aber beziehen sich die Aussagen der Relativitätstheorie auf Gegenstände der Erfahrung, sind also „synthetisch", mithin „synthetische Urteile a priori". Die Relativitätstheorie widerspricht daher dem Neukantianismus sowenig, daß sie sich vielmehr vor ihm durchaus als wissenschaftliche Theorie ausweist.

b) Ein anderes Bedenken gegen den Neukantianismus geht aus von dem Erstarken und der systematischen Ausbildung der Geisteswissenschaften, die nun dringend nach einer philosophischen Grundlegung verlangen. Dazu sei aber, so wird eingewendet, der Neukantianismus in keiner Weise befähigt, da sein Interesse ganz einseitig den Naturwissenschaften zugewandt sei. Wo er die Geisteswissenschaften überhaupt berücksichtige, geschehe dies immer erst in zweiter Linie, nach den Naturwissenschaften. Soweit dieser Vorwurf das bisherige allgemeine Verfahren des Neukantianismus trifft, ist er in der Tat berechtigt, nicht aber in den Konsequenzen, die er daraus auf die Leistungsfähigkeit des Kritizismus überhaupt zieht. Will der Neukantianismus diesem Bedenken entgegentreten, so muß er zeigen, daß er sehr wohl imstande ist, eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu liefern. Und dabei zeigt es sich, daß diese Aufgabe sogar seinem prinzipiellen Sinne besonders entspricht. Denn kritische Philosophie bedeutet systematische Rechtfertigung der Erkenntnis aus dem Prinzip der Vernunft. Daher ist die Begründung der Geisteswissenschaften als der Wissenschaften von den primären Funktionen der Vernunft die eigentlich nächstliegende Aufgabe der kritischen Philosophie, der gegenüber die Grundlegung der Naturwissenschaften als sekundär erscheint. Daß der Kritizismus bisher anders verfahren ist, entspringt historischen Ursachen, aber keineswegs systematischen Gründen.

c) Nun wird behauptet, daß noch in einem dritten Punkte die Entwicklung der Wissenschaften über die Position des Kritizismus fortgeschritten sei. Ueberall in den positiven Einzelwissenschaften zeigt sich seit einiger Zeit ein energischer „Zug zur Synthese". Was bedeutet diese Bewegung? Sie stellt zunächst keinen Gegensatz zur analytischen Methode dar; denn Synthese und Analyse stehen stets in engster Beziehung zueinander, da sie beide im engsten Verein dem System der Erkenntnis dienen. D. h. es gilt, alle Einzelgesetze in einer Gesetzlichkeit zu verankern, d. h. man strebt nach einer Ursynthese hin, die dem Denken das Strukturgesetz der Wirklichkeit überhaupt offenbart, und als Methode hierfür wird die Intuition empfohlen, mit der die gedankliche Einstellung des Neukantianismus nichts anzufangen wisse. Soweit der Vorwurf! Nun ergibt aber gerade die erkenntniskritische Untersuchung, wie sie der Neukantianismus sich jeder wissenschaftlichen Methode gegenüber zur Pflicht macht, daß der Intuition überhaupt keine konstitutive Bedeutung für das System der Erkenntnis zukommt, sondern im Gegenteil eine erkenntnisauflösende. Ihre Annahme stellt den Einbruch der „Mystagogen" in das Feld der Wissenschaft dar.

2. Zu den angeführten Bedenken, die sich aus der Entwicklung der Einzelwissenschaften ergeben, tritt nun eines, das aus der Entwicklung der Philosophie selbst abfließt. Das entscheidende Ergebnis des Kritizismus sei die Ungültigkeitserklärung der Metaphysik als Wissenschaft. Aber gerade jetzt vollziehe sich eine unaufhaltsame Wendung zur Metaphysik, und jede Philosophie, die sich dieser Wendung einfach negierend gegenüberstelle, sei eben damit nicht mehr daseinsberechtigt. Darauf ist zu erwidern, daß sich der richtig verstandene Kritizismus durchaus nicht als metaphysikfeindlich ausweist. Wohl ist durch ihn jede Art von ontolo-

gistischem Dogmatismus — wie ihn Kant etwa in den Lehrbüchern des Wolffschülers Meier vorfand — endgültig erledigt, aber aus ihm selbst ergeben sich Fortbildungen, die zu einer Metaphysik der Vernunft führen, die nun nicht, wie jene vorkantische, transzendent, sondern immanent ist. Dieser Aufgabe allerdings darf sich der Kritizismus nicht entziehen, wenn er mit der philosophischen Entwicklung Schritt halten will. Der Vortragende legte dar, welchen Charakter eine solche kritische Metaphysik tragen müsse und zeigte, daß die neukantische Erkenntnistheorie selber schon in wesentlichen Richtungen die Grundlinien einer systematischen Metaphysik aufweise.

3. Endlich wird eingewendet, daß der Kritizismus einer Hauptforderung der Geisteshaltung überhaupt der Gegenwart nicht zu entsprechen vermöge. Auf allen Gebieten des geistigen Lebens setze machtvoll eine Strömung ein, die zur Ueberwindung des Relativismus, der dem geistigen Antlitz der letzten Jahrzehnte das Gepräge gegeben habe, und zu einer Erfassung des Ueberrelativen, des Absoluten strebe. Der Kritizismus aber, so wird in Verkennung seines Wesens behauptet, sei durchaus relativistisch, da er die Erkenntnis subjektiviere und zum Phänomenalismus führe, zwei Momente, durch die die Brücke zum Absoluten vollständig abgebrochen würde. Demgegenüber wies der Vortragende nach, daß der Kritizismus durch sein Zurückgreifen auf die Gesetzlichkeit der Vernunft in dieser das Absolute begreife und damit jedem Relativismus enthoben sei. Hier verweilte Liebert mit besonderem Nachdruck bei dem Gedanken, daß und in welchem Sinne der Kritizismus befähigt sei, sowohl durch sein Prinzip als seine Methode wie auch durch seine Technik dem Bedürfnis nach einer umfassenden Metaphysik der Kultur, m. a. W. nach einer Geschichtsphilosophie zu entsprechen, dessen Befriedigung von der Gegenwart mit Recht von der Philosophie verlangt wird.

Mit diesem Vortrag schloß die Vormittagssitzung. Auf der Freitreppe des Aulagebäudes wurde im Auftrage des Verlages von August Scherl eine Aufnahme der zufällig anwesenden Teilnehmer gemacht, die in Heft 23 S. 594 der Woche veröffentlicht worden ist.

Das gemeinsame Mittagessen in der Burse „Zur Tulpe" verlief unter anregenden Gesprächen, in denen Fäden, die der Vormittag mit seinen eindrucksvollen Vorträgen aufgerollt hatte, weitergesponnen wurden.

Im unmittelbaren Anschluß an das Essen begann dann die Nachmittagstagung, die dem gerade gegenwärtig so bedeutungsvollen Problem der philosophischen Propädeutik gewidmet war. Als erster Redner sprach Gymnasialdirektor Geheimrat Dr. Goldbeck (Berlin) über „Die philosophische Propädeutik unter dem Gesichtspunkt der Jugendpsychologie". Dieser Vortrag wird in einem der nächsten Hefte der Kant-Studien erscheinen.

Das Korreferat hielt Privatdozent Dr. Ottomar Wichmann (Halle) über „Die Zukunftsaufgaben der philosophischen Propädeutik". Wesen und Zweck der philosophischen Propädeutik bringt es mit sich, nicht „Fach" neben andern Fächern zu sein. Sie würde sonst nur eine weitere Belastung des durch fachwissenschaftliche Vereinzelung schon überladenen Lehrplanes bedeuten. Vielmehr ist ihre lohnende und aussichtsreiche Aufgabe die Zusammenfassung der allgemeingültigen Be-

standteile, die in jeder Fachwissenschaft den eigentlichen Bildungswert ausmachen, und ihre Ausgestaltung zu einer einheitlichen Weltanschauung. Dahin drängt jeder Unterricht von selbst, und für Lehrende und Lernende wird jeder Wissensstoff nur soweit fruchtbar, als er diesem Drängen nach einheitlicher Weltanschauung gerecht wird.

Für diese anscheinend so lohnende und aussichtsreiche Aufgabe, diesem schon vorhandenen und jedem Pädagogen sich aufdrängenden Streben in einem bestimmten Lehrfach Gestalt zu geben, wird ein Umstand zum Hemmnis: Es muß nämlich eine solche Weltanschauung, weun sie lehrmäßig vermittelt wird, notwendig in alle Folgerungen ausgestaltet werden und so die verfängliche Frage entstehen, welche Weltanschauung die Grundlage bilden soll. Schon ein rein durchgebildeter Kantianismus würde mit religiösen Auffassungen in Konflikt geraten können, mit demselben Anspruche aber wie der Kantianismus würde etwa auch — namentlich unter jetzigen politischen Verhältnissen — der materialistisch-evolutionistische Monismus auftreten. Mit der Weltanschauungsfrage wird leicht der Weltanschauungskampf auf die Schule getragen. Diese anscheinend unlösbare Schwierigkeit hat eine fruchtbare Ausgestaltung der philosophischen Propädeutik bisher verhindert. Hält sie sich von den entscheidenden Weltanschauungsfragen zurück, so läßt sie ihre wesentliche Aufgabe fallen, begibt sie sich aber auf dieses Gebiet, so muß sie mit den religiösen Mächten zusammenstoßen.

Die Lösung liegt darin, daß von der lehrmäßigen Darbietung einer Weltanschauung abgesehen, der Persönlichkeit des Lehrers aber zur Entwicklung einer solchen weitester Spielraum geboten wird. Im Anschluß an die Lektüre philosophischer Autoren oder philosophisch gehaltvoller Dichtungen sind auf mäeutischem Wege, durch freieste Meinungsäußerung der Schüler, Fragen der Natur- und Lebensanschauung zu entwickeln. In dieser Art, als seine subjektive Meinung, kann der Lehrer ohne Schaden eine bestimmte philosophische Weltanschauung bieten, es kann, als Abschluß derartiger allgemeiner Erörterungen, sogar die Weltanschauung eines Friedrich Nietzsche geboten werden. Unzweifelhaft ist, daß neben den philosophischen Dichtungen sich für diese Art philosophischer Propädeutik vor allem die Lektüre der Philosophen des Altertums eignet, die, von vornherein allen Streitfragen der Gegenwart entrückt, dazu führen, das rein und allgemeingültig Menschliche in den Vordergrund zu stellen.

An diese Vorträge schloß sich eine lebhafte Diskussion, an der Prof. Dr. Menzer (Halle), Prof. Dr. Frischeisen-Köhler (Halle) und mehrere praktische Schulmänner wie Dr. Schlemmer und Dr. Kesseler aus Berlin teilnahmen. Diese Aussprache gestaltete sich so anregend, daß es nur mit Mühe gelang, zu der vorgesehenen Zeit die Sitzung zu beenden und die Aula zu räumen, die zu dem Abendkonzert noch hergerichtet werden mußte.

Nach dem Abendessen versammelte sich in der Aula ein zahlreicher Hörerkreis, zu dem außer den Mitgliedern der Kant-Gesellschaft auch viele Nichtmitglieder zählten, die das Interesse an den musikalischen Schöpfungen eines Philosophen herbeigerufen hatte. Es waren wohl die ergreifendsten Stunden der ganzen Tagung, die wir hier, Natorps ernsten und feierlichen Kompositionen lauschend, verleben durften. In Frau Dina Mahlendorff (Sopran) sowie den Herren Privatdozent Dr. med. Grote (Klavier), Assi-

stenzarzt Dr. med. Budde (Cello) und Konzertmeister Johannes Versteeg (Geige), sämtlich aus Halle, fanden die Werke Natorps feinsinnige und verständnisvolle Interpreten; außerordentlicher Beifall rief den greisen Komponisten wiederholt auf das Podium.

So klang die Generalversammlung in ernsten Harmonien aus, die wohl ein Sinnbild ihres ganzen Verlaufes darstellen können. Man trennte sich in der Hoffnung, daß die Verhältnisse im nächsten Jahre günstiger sein mögen, um den lange gehegten Plan eines umfassenden philosophischen Kongresses endlich zu verwirklichen.

Berlin. Maximilian Abich.

Ortsgruppe Berlin.

Vortragsveranstaltung.

8. Bericht.

Im Jahre 1920 sind in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft folgende Vorträge gehalten worden:

Nr. 66: Dr. Graf Hermann Keyserling sprach am 15. Januar 1920 über: „Morgenländisches und abendländisches Denken".

Nr. 67: Dr. Paul Th. Hoffmann, Schriftleiter des Feuilletons der Dresdner Neuesten Nachrichten, sprach am 6. Februar 1920 über: „Der Platonische Eros und die Gegenwart".

Nr. 68: Professor Dr. Arthur Liebert-Berlin sprach am 5. März 1920 über: „Fortbildung und Zukunftsaufgaben des Neukantianismus".

Nr. 69: Professor Dr. Ernst Cassirer-Hamburg sprach am 15. April 1920 über: „Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie".

Nr. 70: Professor Dr. Friedrich Brie-Freiburg sprach am 20. Mai 1920 über: „Die ästhetische Weltanschauung in der Literatur des 19. Jahrhunderts".

Nr. 71: Dr. W. Oskar Döring-Lübeck sprach am 24. Juni 1920 über: „Die Grundlage der Aesthetik".

Nr. 72: Prof. Dr. Heinrich Scholz-Kiel sprach am 21. Oktober 1920 über: „Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart".

Nr, 73: Dr. Hellmut Pleßner-Köln sprach am 25. November 1920 über: „Die erkenntnistheoretische Aufgabe der Sprachphilosophie".

Nr. 74: Prof. Dr. Julius Schultz-Berlin sprach am 18. Dezember 1920 über: „Ueberpersönliche Werte".

Philosophische Gesellschaft Hamburg.
(Ortsgruppe der „Kant-Gesellschaft".)

Hamburg, den 1. November 1920.

Für das Winterhalbjahr 1920/21 sind folgende Vorträge in Aussicht genommen:

Am Sonnabend, dem 20. November, abends 7 Uhr: Privatdozent Dr. J. Obermann: „Ghazali und Averroës".

Am 4. und 11. Dezember 1920, abends 7 Uhr: Professor Dr. W. Stern: „Der kritische Personalismus als Weltanschauung" und zwar: am Sonnabend, dem 4. Dezember 1920: „Person und Sache". „Das Weltbild". Am Sonnabend, dem 11. Dezember 1920: „Der Mensch und die Werte".

Am Sonnabend, dem 15. Januar 1921, abends 7 Uhr: Geheimrat Professor Dr. M. Liepmann: „Ethische Werturteile im Strafrecht".

Außerdem hat Professor Dr. E. Hecke für den Monat Februar 1921 einen Vortrag über „Relativitätstheorie" in Aussicht gestellt; der genaue Zeitpunkt hierfür wird noch bekannt gegeben werden.

Auch in den kommenden Wintermonaten sollen wieder mehrere besondere Diskussionsabende stattfinden, sei es, daß die Stoffe hierfür im Anschluß an die Vortragsabende gewählt werden, sei es, daß Fragen philosophischer Natur, die im Brennpunkte der wissenschaftlichen Forschung stehen, zur Erörterung gelangen. Anregungen zur Veranstaltung solcher Diskussionsabende aus dem Kreise der Mitglieder sind uns stets willkommen.

Anmeldungen zur Mitgliedschaft als Ortsmitglieder (Beitrag für das Vereinsjahr 6 Mk., für Studierende an der Hamburgischen Universität 1,50 Mk. pro Semester) werden im „Philosophischen Seminar", Hamburg, Domstraße 8, entgegengenommen. Die Mitglieder der „Kant-Gesellschaft" in Halle a. S. (Geschäftsführung in Berlin: Professor Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48) sind ohne weiteres Mitglieder der „Philosophischen Gesellschaft Hamburg". Der Jahresbeitrag für die „Kant-Gesellschaft" beträgt 20 Mk. Anmeldungen zur Mitgliedschaft werden ebenfalls im „Philosophischen Seminar" entgegengenommen.

Der Vorstand der Philosophischen Gesellschaft Hamburg
Ortsgruppe der „Kant-Gesellschaft".

Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft.

Am 27. September 1920 ist in Königsberg i. P. eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft gegründet worden. Sie will im Sinne der Hauptgesellschaft wirken, d. h. die Interessen der Philosophie, insbesondere der Kantischen, fördern. Dieses sucht sie zu erreichen durch Vorträge, Arbeitsgemeinschaften, wissenschaftliche Diskussionsabende, Anlegung einer Bücherei

und dergl. Die Mitgliedschaft wird durch einen Jahresbeitrag von mindestens 10 Mk. erworben. Studierende zahlen 3 Mk., Personenvereinigungen mindestens 50 Mk. Die lebenslängliche Mitgliedschaft wird durch einen Beitrag von mindestens 200 Mk. erworben. Das Geschäftsjahr läuft vom 1. Oktober bis zum 30. September.

Der Vorstand setzt sich zusammen aus einem Vorsitzenden, Schriftführer, Kassenwart und je einem Stellvertreter sowie aus Beisitzern. Ständige Mitglieder des Vorstandes sind die jeweiligen Professoren der Philosophie an der Albertus-Universität.

Am 27. Oktober fand die erste Mitgliederversammlung statt. Der erste Vorsitzende, Prof. Dr. Kowalewski, sprach nach dem geschäftlichen Teil (Statutenberatung, Vorstandswahl) über die Kantkritik in Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes".

Für die nächsten Versammlungen sind folgende Vorträge in Aussicht genommen:

Studienassessor Dr. Paleikat: „Kants Religionsphilosophie".

Akademieprofessor Wolff: „Kant und die bildende Kunst" (verbunden mit einer Ausstellung von Kantbildnissen).

Anmeldungen zur Ortsgruppe richte man an den Schriftführer, Studienrat Dr. Schmitt, Oberteichufer 16.

Der Vorstand der Königsberger Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft.
I. A.: Dr. K. Schmitt.

Der Vorstand der Ortsgruppe in Königsberg setzt sich wie folgt zusammen: Vorsitzender: Prof. Dr. Arnold Kowalewski, stellv. Vorsitzender: Studienrat Dr. Schöndoerffer, ständige Vorstandsmitglieder: Prof. Dr. N. Ach, Prof. Dr. Goedeckemeyer. 10 Beisitzer: Amtsgerichtsrat Warda, Prof. Dr. med. Weiß, Prof. Dr. med. Ehrhardt, Geh. Rat Volkmann, Pfarrer Dr. Flothow, cand. phil. Lomber, Prof. Dr. jur. Sauer, Akademieprofessor Heinr. Wolff, Dr. Goldstein, Geh. Rat u. Provinzialschulrat Gerschmann. Schriftführer: Studienrat Dr. Schmitt, stellv. Schriftführerin: Frl. cand. phil. Gertrud Rosenthal, Kassenwart: Direktor Dr. Erdmann, stellv. Kassenwart: Studienassessor Dr. Paleikat.

Ortsgruppe Leipzig.

Zu Beginn des Winter-Semesters 1920/21 hat sich in Leipzig eine Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft konstituiert.

Frei von allen dogmatischen Bindungen (auch der Name Immanuel Kants an der Spitze ihres Programms bedeutet nichts als eine Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit überhaupt), möchte diese Ortsgruppe, die von den bisherigen hiesigen Mitgliedern der Hauptgesellschaft ins Leben gerufen wurde, einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Leipzigs schaffen.

Die Vereinigung, welche politischen und religiösen Sonderbestrebungen fernsteht, beabsichtigt in erster Linie, dem mannigfach sich äußernden Be-

dürfnis nach philosophischer Besinnung und Aussprache durch Vortragsabende, durch Veranstaltungen geschlossener Diskussionsabende und durch Gründung philosophischer Arbeitsgemeinschaften im Sinne einer wahrhaften wissenschaftlichen Vertiefung zu dienen.

Die Zugehörigkeit zur Ortsgruppe und damit das Recht zum freien Besuch der verschiedenartigen Veranstaltungen wird erworben durch Beitritt zur Kant-Gesellschaft (Hauptgesellschaft, Adresse: Stellv. Geschäftsführer Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48) oder durch Beitritt zur Ortsgruppe Leipzig allein. Den Mitgliedern der Hauptgesellschaft werden bekanntlich für den Jahresbeitrag von 20 Mk. die „Kantstudien", die „Ergänzungshefte" und die „Philosophischen Vorträge" geboten. Anmeldungen zur Ortsgruppe (Jahresbeitrag 8 Mk., für Studierende Semesterbeitrag 3 Mk.) sind schriftlich zu richten an die unterzeichnete Geschäftsleitung.

Es werden alle Freunde der Philosophie eingeladen, durch ihren Beitritt und durch eifriges Werben von Mitgliedern ihr Interesse für die Bestrebungen der Ortsgruppe zu bekunden.

Die erste Vortragsveranstaltung fand am 19. November 1920 im Auditorium Maximum der Universität statt.

Geh. Rat Prof. Dr. Vaihinger sprach über das Thema: „Wie die Philosophie des Als-Ob entstand".

Vorträge stehen in Aussicht von den Herren Professoren: Volkelt, Krueger, Lipsius, Bergmann, Barth und den Herren Dozenten Brahn, Freyer, Lipps; Themen noch unbestimmt.

Die Leitung der Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft Leipzig:
Ehrenvorsitzender: Geheimrat Volkelt,
Vorsitzender Dr. Raymund Schmidt,
Geschäftsführender Ausschuß: Dr. Ackermann, Dr. Meiner, Dr. Schmidt,
Schriftführer: Wagner und Schingnitz.

Ortsgruppe Dresden.

Dresden, Ende Dezember 1920.

P.P.

Die unterzeichneten Mitglieder der Kant-Gesellschaft haben beschlossen, durch Gründung einer Ortsgruppe einen Sammelpunkt für die philosophischen Interessen Dresdens zu schaffen. Durch das Voranstellen des Namens Kant wird nicht die Festlegung auf ein bestimmtes philosophisches Bekenntnis, sondern die Aufforderung zu vertiefter philosophischer Arbeit jeglicher Art ausgesprochen. Vertreter aller philosophischer Richtungen sollen sich in Vorträgen und Diskussionen zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Mit den anderen philosophischen Vereinigungen wird eine Zusammenarbeit angestrebt.

Zu diesem Zweck wird die Leitung der Ortsgruppe allgemein zugängliche Vorträge über wichtige Probleme und Gebiete der Philosophie sowie über deren Beziehungen zu anderen Wissenschaften mit anschließender Dis-

kussion veranstalten und zwar sind in jedem Jahr in den Wintermonaten September bis April sechs bis acht größere Veranstaltungen geplant. Der engere Kreis einer Arbeitsgemeinschaft soll außerdem zunächst monatlich einmal Gelegenheit bieten, über eigene und fremde neu erscheinende philosophische Arbeiten zu berichten und eine Aussprache zu veranlassen. Die Damen und Herren, welche daran teilzunehmen wünschen, werden gebeten, sich persönlich bei dem Vorsitzenden der Ortsgruppe, Herrn Prof. Dr. Bühler, zu melden.

Mitglieder der Hauptgesellschaft sind als solche ohne weitere Zahlung auch Mitglieder der Ortsgruppe und nehmen an allen ordentlichen Veranstaltungen ohne Eintrittsgeld teil. Mitglied der Ortsgruppe kann jeder philosophisch Interessierte gegen Entrichtung eines Jahresbeitrages von 12 Mk. werden und hat dadurch ebenfalls freien Eintritt zu allen ordentlichen Dresdener Veranstaltungen. Für Nichtmitglieder beträgt der Eintrittspreis zu den Einzelvorträgen mindestens 3 Mk. Anmeldungen zur Ortsgruppe sind unter Beifügung des Jahresbeitrages für das Jahr 1921 zu richten an die Geschäftsstelle der Kant-Gesellschaft, Ortsgruppe Dresden, die Buchhandlung v. Zahn & Jaensch, Waisenhausstraße 10, welche auch den Beitritt zur Kant-Gesellschaft vermittelt und jede weitere Auskunft erteilt.

Die Geschäftsstelle hat für die Mitglieder der Gesellschaft im ersten Stockwerk ihres Geschäftshauses ein Lesezimmer eröffnet, in dem alle deutschen philosophischen Zeitfragen zur Einsicht und Kenntnisnahme ausliegen. Für später ist die Einrichtung eines Lesezirkels geplant, der den Mitgliedern gegen geringes Entgelt zur Verfügung steht. Nach erfolgter Zirkulation werden die Zeitschriften der Bibliothek der Philosophischen Seminars der Technischen Hochschule überwiesen.

Ein Prospekt, der über die Tätigkeit der Kant-Gesellschaft, sowie über die ihren Mitgliedern zustehenden Rechte und Vergünstigungen (freier Bezug der „Kant-Studien", der „Ergänzungshefte", der „Philosophischen Vorträge", der „Neudrucke seltener philosophischer Werke", und ferner Vorzugspreise für verschiedene philosophische Werke") unterrichtet, liegt an den Vortragsabenden aus und wird durch die Geschäftsstelle auf Wunsch unentgeltlich versandt. Eine Uebersicht der für die nächsten Monate feststehenden und geplanten Veranstaltungen befindet sich auf der Rückseite dieses Blattes.

Alle Freunde der Philosophie werden gebeten, durch ihren Beitritt zur Ortsgruppe oder zur Kant-Gesellschaft selbst ihr Interesse und ihre Teilnahme zu bekunden.

Dipl.-Ing. Dr. phil. Walter Blumenfeld, Priv.-Doz. a. d. Techn. Hochschule. — Prof. Dr. med. et phil. Karl Bühler, Prof. d. Philos. a. d. Techn. Hochschule. Vorsitzender der Ortsgruppe. — Pfarrer Friedrich Ebeling. — Amtsgerichtsrat Dr. jur. Hans Eichler. — Studienrat Dr. phil. Horst Engert. — Buchhändler Edmund Haupt. Schriftführer der Ortsgruppe. — Redakteur Dr. phil. Paul Th. Hoffmann. — Studienrat Dr. phil. Fritz Kaphahn. — Studienrat Prof. Dr. phil. Alois Uhl. — Geh. Hofrat Prof. Dr. phil. Oskar Walzel, Prof. a. d. Techn. Hochschule. — Dr. jur. et phil. Karl Wollf, erster Dramaturg der Sächs. Staatstheater.

Erster Abend: Mittwoch, den 12. Januar 1921, abends 8 1/2 Uhr pünktlich in der Technischen Hochschule, Bismarckplatz

1. Eröffnung.

2. Vortrag des Herrn Prof. Dr. med. et phil. Karl Bühler: „Vom Ursprung des Intellektes" (Der Darwinismus und die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes).

3. Diskussion.

Außerordentliche Veranstaltung: Freitag, den 21. Januar 1921, abends 8 Uhr im großen Saal des Vereinshauses, Zinzendorfstraße, Graf Hermann Keyserling-Darmstadt, „Sinn und Ausdruck in Kunst und Leben". Eintrittskarten zu 5,99 Mk., 4,99 Mk. und 3,99 Mk. und Steuer in der Buchhandlung v. Zahn & Jaensch, Waisenhausstraße 10. Die Mitglieder der Kant-Gesellschaft erhalten gegen Vorzeigung ihrer Mitgliedskarte in der Geschäftsstelle Eintrittskarten für numerierte Plätze in der ersten Saalhälfte zu ermäßigtem Preise.

Zweiter Abend im Februar: Vortrag des Herrn Prof. Dr. phil. Arthur Liebert-Berlin: „Die gegenwärtige Lage der Philosophie".

Dritter Abend im März: Vortrag des Herrn Dr. jur. et phil. Karl Wolff: (Thema wird noch bekannt gegeben).

Vierter Abend im April: Vortrag des Herrn Professor Dr. jur. Franz Eulenburg-Kiel: „Gibt es historische Gesetze?"

Weitere Vorträge haben zugesagt die Damen und Herren:

Priv.-Dozent Dr. phil. Walter Blumenfeld: „Das Raumproblem vom psychologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus".

Priv.-Dozentin Dr. phil. Charlotte Bühler: (Thema wird später bekanntgegeben).

Studienrat Dr. phil. Horst Engert: „Nationalität und Objektivität in der Geschichtswissenschaft".

Studienrat Dr. phil. Fritz Kaphahn: „Die Probleme der deutschen Geschichtswissenschaft".

Professor Dr. jur. Gustav Radbruch-Kiel: Gemeinschaft und Kultur".

Geh. Hofrat Professor Dr. phil. Oskar Walzel: (Thema wird später bekanntgegeben).

Die Damen und Herren, die sich für philosophische Fragen interessieren, sich aber vorläufig der Kant-Gesellschaft nicht anzuschließen wünschen, werden gebeten, ihre Adresse der Geschäftsstelle mitzuteilen, damit sie von allen Veranstaltungen der Dresdener Ortsgruppe, Geschäftsstelle: Buchhandlung von Zahn & Jaensch, Dresden, Waisenhausstr. 10, unterrichtet werden können.

Zum achten Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

Zweite Karl Güttler-Preisaufgabe.

(Aenderung im Preisrichterkollegium.)

An Stelle des vor einigen Monaten verstorbenen Professors Dr. Richard Falckenberg in Erlangen ist Professor Dr. Ernst von Aster, o. ö. Pro-

fessor an der Universität Gießen, einer im Einverständnis mit dem Preisstifter Professor Carl Güttler in München erfolgten Aufforderung in dankenswerter Weise entsprechend, in das Preisrichterkollegium über die achte Preisaufgabe eingetreten. Das Preisrichterkollegium besteht nunmehr aus den Herren:

Professor Dr. Erich Adickes in Tübingen,
Professor Dr. Max Frischeisen-Köhler in Halle,
Professor Dr. Ernst von Aster in Gießen.

Thema lautet: „Kritische Geschichte des Neu-Kantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart". Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft
Vaihinger. Liebert.

Förderer-Fonds.

Indem wir auf unsere Mitteilungen über die Gründung und Entwicklung dieses Fonds in Kant-Studien Band 24, Heft 4, Seite 424—425 und Band 25, Heft 1, Seite 84—86 hinweisen, sind wir in der hocherfreulichen Lage, von einer weiteren, sehr erheblichen Vergrößerung dieses Fonds hierdurch Bericht erstatten zu können. Wir bemerken gleichzeitig, daß diejenigen Persönlichkeiten, die zu diesem Fonds mindestens 400 Mk. eingezahlt haben, damit „Lebenslängliche Mitglieder" der Kant-Gesellschaft geworden sind.

	Nach dem letzten Bericht betrug der Fonds . .	23178,11 Mk.
	Dazu kommen:	
1.	Dr. phil. Elof Akesson, Göteborg (Schweden) . . .	400,— „
2.	Rew. W. Osborne Brigstocke, London	500,— „
3.	Rudolf Carnap, Buchenbach	401,— „
4.	Prof. Dr. J. Clay, Bandoeng, Niederländisch-Indien .	1000,— „
5.	Emergency Society in Aid of European Science and Art, New-York	24000,— „
6.	cand. phil. J. C. Franken, Utrecht (Holland) . . .	500,— „
7.	Prof. Dr. Ysbrand Groeneweger, Amsterdam . . .	500,— „
8.	Dr. J. H. Gunning, Hilversum (Holland)	800,— „
9.	Pastor Dr. H. A. de Hartog, Amsterdam	500,— „
10.	Prof. Dr. T. Hoekstra, Kampen (Holland)	1000,— „
11.	Pastor I. Hofker, Waterlandkerkje (Holland) . . .	400,— „
12.	Dr. Kaempfer, Gliesmarode (Braunschweig)	500,— „
13.	Hermann Levy, Berlin-Wilmersdorf	1000,— „
14.	Fritz Lieb, Tenniken (Schweiz)	600,— „
15.	Pfarrer Dr. Fritz Lienhard, Zäziwil-Bern (Schweiz) .	400,— „
16.	Prof. Dr. R. Liljeqwist, Lund (Schweden)	1000,— „
17.	Inspektor Paul Lüdke, Zürich (Schweiz)	400,— „
18.	Robert Markowski, Halle a. d. S.	400,— „
	Zu übertragen	57479,11 Mk.

	Uebertrag	57 479,11 Mk.
19. Franz von Mendelssohn, Berlin	500,—	„
20. Frau Erny Mertz, Düsseldorf	1000,—	„
21. Prof. Dr. H. Th. Obbink, Utrecht (Holland) . . .	500,—	„
22. Dr. phil. H. I. Pos, Amsterdam (Holland)	500,—	„
23. Ref. Pastor H. Pos, Hilversum (Holland)	500,—	„
24. Verlagsbuchhändler Otto Reichl, Darmstadt	500,—	„
25. Reg.-Rat Johann David Sauerländer, München . .	400,—	„
26. Prof. Mr. Paul Scholten, Amsterdam (Holland) . .	600,—	„
27. Dr. med. Franz L. Schroeter, Berlin-Charlottenburg .	400,—	„
28. Prof. Dr. A. de Sopper, Groningen (Holland) . . .	500,—	„
29. Lic. theol. Ernst Staehelin, Thalheim (Schweiz) . .	600,—	„
30. Prof. Dr. Anna Tumarkin, Bern (Schweiz)	500,—	„
31. Pfarrer Vischer, Tenniken (Schweiz)	600,—	„
32. Dr. D. H. Th. Vollenhoven, Oostkapelle (Holland) .	581,—	„
33. Hermann Wiederhold, Hilden (Rhld.)	500,—	„
Summa	65 660,11	Mk.

Allen diesen und den schon früher aufgezählten Förderern unserer Sache sprechen wir im Namen der Kant-Gesellschaft und, wie wir sagen dürfen, auch im Namen der Wissenschaft den herzlichsten Dank und die aufrichtigste Anerkennung für die verständnisvolle Unterstützung unserer Bestrebungen aus. Wir bitten gleichzeitig um weitere, möglichst zahlreiche Spenden zu diesem Fonds, ohne dessen Vermehrung die Kant-Gesellschaft unter den jetzigen schwierigen Verhältnissen ihre Aufgaben nicht erfüllen kann.

Halle a. d. S. und Berlin, im Dezember 1920.

Die Geschäftsführung
Vaihinger. Liebert.

Kant-Gesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für 1920.

Ergänzungsliste 3: Oktober—Dezember 1920.

A.

Alfred Abrahamsohn, Hamburg 39, Marie Luisenstr. 90.
Dr. med. Hubert Abrahamsohn, Konstanz, Lutherplatz 3.
Kurt Aigner, Hofbuchhandlung, Ludwigsburg i. Württemberg.
Studienrat Dr. Paul Albrich, Brandenburg a. Havel, Hauptstr. 72.
Professor Dr. Ernst von Aster, o. ö. Professor an der Universität Gießen, Gießen, Senckenbergstr. 7.

B.

cand. rer. pol. Adolf Berliner, Frankfurt a. M., Myliusstr. 56.
Heinrich Beck, Hamburg 23, Blumenau 159.
Marineoberarzt Dr. Bentmann, Karlsruhe i. B., Moltkestr. 5.
A. Bloch, Berlin-Friedenau, Saarstr. 16.
Dr. G. Blohm, Hamburg, Willistr. 18.
Vikar Emil Bock, Charlottenburg, Bernburgstr. 4 bei Ulrich.
Studienrat Bohn, Sondershausen, Marienstr. 13.
Bruno Brie, Charlottenburg, Droysenstr. 6.
Pfarrer Bakhuisen van der Brink, Nieuwe Dordrecht (Holland).
Privatdozent Dr. Carl Brinkmann, Reg.-Rat im Auswärtigen Amt, Berlin-Grunewald, Friedrichsruherstr. 36.
Dr. Ernst Ritter von Brücke, Innsbruck (Tirol).
Professor Dr. Karl Bühler, Prof. an der Technischen Hochschule, Dresden, Halleschestr. 20.
Prof. Dr. Franz Burger, Karlsruhe i. B., Hübschstr. 22.
Privatdozent Dr. Bürger, Kiel, Medizinische Klinik, Kasino.

C.

G. H. Holl van Charanta, jr., Utrecht (Holland), Nachtigallstr. 51.

D.

Studienrat Dr. Darmstädter, Altona, Wohlersallee 13.
Franz Döring, Freiburg i. B., Zasiusstr. 6.
Dunker, i. Fa. L. Wolff, Hamburg, Spaldingstr. 156—162.

E.

Lehrer Walter Esken, Hamborn-Marcho, Franz-Jul. Str. 5.
J. F. van Essen, Amsterdam (Holland), Leidschegracht 1.
Prof. Dr. Wilhelm Etzel, Mannheim L 8, 11.

F.

Karl Franz Faber, Leipzig-F. Möckern, Lobenthalstr. 4.
Hedwig Feder, Berlin W. 15, Meinekestr. 12a.
Dr. med. Siegfried Fischer, Breslau, Auenstr. 44.
Herbert Foerder, Heidelberg, Landfriedstr. 10.
J. G. Franck, West-Graftdyk, Noord-Holland.
Franke, Berlin-Wannsee, Tristanstr. 22.
Dr. med. Paul Fränkel, Charlottenburg, Bismarckstr. 81.
Landgerichtsdirektor Fanger, Ratibor (Oberschlesien), Landschaft.
Paul Fuchs, Bonn a. Rh., Argelanderstr. 43.

G.

A. Gebauer, Leipzig-Schönefeld, Lazarusstr. 21.
Dr. J. G. Geelkerken, Amsterdam (Holland), Sophialaan 41.
Julius Glarner, Aachen, Theresienstr. 16.
cand. chem. E. Goebel, Leipzig, Weststr. 16, bei Professor Lindner.
stud. phil. Rudolf Goettsch, Altona, Düppelstr. 4.
Dr. H. Gorke, Leverkusen-Rhein, Düsseldorferstr. 344.
Dr. med. Alfred Gottschalk, Frankfurt a. Main, Städtisches Krankenhaus Sachsenhausen.
Dr. Kurt Joachim Grau, Berlin-Neukölln, Sprembergerstr. 7.
Professor H. J. Groenewegen, Amsterdam (Holland).
Dipl. Kaufmann, E. Grosser, Barcelona (Spanien), Calle Balmes 143 pral 1.
Professor Dr. Karl Gruber, Karlsruhe-Ruppurr, Leberechtstr. 2.
Dr. Max Grünhut, Altona-Othmarschen, Corneliusstr. 18.
Dr. jur. Waldemar von Gumkow, Breslau, Monhauptstr. 22.
stud. phil. Aron Gurwitsch, Charlottenburg, Wielandstr. 10.
Erich Guttenberg, Halle a. S., Wilhelmstr. 29.
cand. theol. Paul Guyot, Friedberg, Hessen, Bismarckstr. 5.

H.

Dr. J. H. Bierens de Haan, Aerdenhout bei Haarlem (Holland).
Fabrikdirektor Carl Habig, Bergisch-Gladbach.
Lehrer Friedrich Hahn, Leipzig-Lindenau, Lützenerstr. 116.
Dr. R. Hahn, Frankfurt a. M, Niddastr. 16.
Alois Hallmann, Dortmund, Rittershausstr. 55.
Otto Herbert Hanes, Leipzig, Georgiring 5.
Edmund Haupt, Dresden, Ostra-Allee 12.
Professor Dr. L. Hauser, Karlsruhe i. B., Karlstr. 6.
Professor Dr. Franz Haymann, o. ö. Prof. an der Universität, Rostock, Orléansstr. 18.
Frau Dr. Heinze, Halle a. Saale, Ribbeckplatz 3.
Dr. Kurt Herzberg, Berlin-Lichterfelde, Roonstr. 11.
Frau Wilh. Heymann, Berlin W., Bendlerstr. 5.
Professor Dr. Karl Holl, Karlsruhe i. B., Kriegsstr. 244.
Dr. Ludwig Höpfner, Berlin W. 30, Neue Winterfeldstr. 22.
Helmut Hundt, Altona-Othmarschen, Gottorpstr. 49.
Lehrer Friedrich Hupp, Mannheim, Thoräckerstr. 3.

I.

Eduard Irmen, Amern, St. Anton (Rhld.).

J.

Jagodzinski, Berlin-Lichtenberg, Brunnenstr. 15.
W. Jaenicke, Leipzig, Kaiserin Augustastr.
cand. phil. Gertrud Jung, Berlin NO. 18, Landsbergerplatz 5.

K.

Dr. phil. David Kaempfer, Chem. Fabrik & Hüttenwerk, Gliesmarode, Braunschweig.
Dr. ing. Hugo Kaempfer, Chem. Fabrik & Hüttenwerk, Gliesmarode, Braunschweig.
Dipl. Ing. W. Kaestner, Charlottenburg 5, Trendelenburgstr. 10.
Studienrat Dr. Fritz Kaphahn, Dresden N., Kurfürstenstr 24.
Frau Herta Keilhack, Königsberg i. Pr., Tiergartenstr. 21.
Schriftsteller Werner Kilian, Bertkow, Kreis Osterburg.
Dr. med. Gustav Kispert, München, Keuslinstr. 7.
Prof. Erich Klappenbach, Leipzig-Schleussig, Könneritzstr. 24.
Obersteuersekretär Koetzsche, Rostock i. Meckl., Göbenstr. 19.
stud. phil. Fritz Kölln, Rissen bei Blankenese (Elbe), Waldstr.
Oberlehrerin Katharina Konrad, Berlin-Weißensee, Parkstr. 32.
H. Kraemer, Voorschoten i. Holland, Vernedepark 315.
stud. phys. Walter Kramer, Stuttgart, Silberburgstr. 140.
Frau Dr. Krupczynska, Karlsruhe i. B., Zähringerstr. 53 a.
Schulrat Julius Kuhne, Pirna, Elbe, Bismarckstr. 6.
Fabrikbesitzer Ernst Kunz, Berlin-Tempelhof, Kaiserkorso 5.

L.

Dr. Gunnar Landtmann, Dozent an der Universität Helsingfors, Helsingfors (Finnland), Wladimirstr. 9.
Landgerichtsdirektor Langer, Ratibor (Oberschlesien), Landschaft.
Studiendirektor Dr. Langner, Sprottau.
Pfarrer Eugen Lauth. Wallau, Landkreis Wiesbaden.
Lehrer H. E. Lindemann, Leipzig-Plagwitz, Karl Heinestr. 43.
Professor Dr. B. C. de Savornim Lohmann, Professor an der Universität Utrecht, Utrecht (Holland).
stud. phil. B. Lopatnikoff, Karlsruhe i. Baden, Kaiserstr. 46 bei Lang.

M.

cand. jur. Kurt Magdeburg, Göttingen, Rotestr. 16.
stud. phil. Alfred Mark, Heidelberg, Karl Ludwigstr. 2.
stud. rer. pol. Ernst Mayer, Frankfurt a. M., Feuerbachstr. 10.
Arthur Meyer, Berlin W., Frobenstr. 4.
Frau Landgerichtsrat Meyer-Liepmann, Bad Tölz, Oberbayern.
stud. phil. Fritz Millner, Heidelberg, Anlage 54.
stud. phil. Karl Möller, Leipzig, Sophienstr. 31.
O. A. Monthen, Forssa, Finnland.
Jeanette Moses, Hamburg, Schulweg 3.
Seminarist Ernst Müller, München-Gladbach, Am Kämpchen 8.

N.

Oberlehrer Prorektor Neumann, Eilenburg, Bezirk Halle, Bismarckstr. 1/2.
Professor Dr. Nicklisch, Mannheim, Handels-Hochschule.
Musikdirektor Nimke, Königsberg i. Pr., Steindamm 15.
cand. phil. Kurt Nitzschke, Wörmlitz bei Halle a. Saale.

O.

Gerichtsreferendar C. F. Ophüls, Langenberg i. Rheinland.
Dr. Wilhelm Othmar, Schanghai, China, Weihaiwei Rood, Fung Chi College.
stud. phil. H. van Oyen, Utrecht, Holland, Pooststraat 90.

P.

Sanitätsrat Dr. med. Paul Peiser, Harburg a. Elbe.
Bibliothekar Dr. Peters, Bielefeld, Goldbach 7.
stud. rer. pol. Hans Pietzke, Leipzig, Czermaksgarten 6.

R.

cand. litt. J. Rahder, Utrecht, Holland, Kromme N. Graat 44.
stud. rer. nat. Hugo Reis, Erlangen, Kuttlerstr. 4.
Mehemed Remsi, Berlin, Padabornerstr. 2.
cand. med. Adolf Reupcke, Wandsbeck, Hamburgerstr. 10.
Privatdozent Dr. Rieffert, Berlin N., Ystaderstr. 9.
Seminardirektor Rothenburg, Weißenfels, Langendorferstr. 49.
stud. chem. H. U. Reinhard, Hamburg 13, Hannhuderstr. 92.

S.

stud. jur. Hermann Simon, Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 189.
stud. phil. Gerhard Spinner, Heidelberg, Kaiserstr. 25.

Sch.

Friedrich Schade, Berlin W. 50, Würzburgerstr. 20.
Heinrich Schade, Berlin W. 50, Würzburgerstr. 20.
Lehramtspraktikant Albert Scheeder, Karlsruhe i. B., Marienstr. 39.
Erhardt Schendel, Berlin W., Kaiserallee 27.
Apotheker Johannes Scherner, Leipzig-Connewitz, Gustav Freytagstr. 26.
Erich Schlesinger, Berlin W., Joachimsthalerstr. 27.
Ernst Schlesinger, Berlin-Halensee, Kurfürstendamm 137.
Vikar Ernst Walter Schmidt, Naumburg a. d. Queiss, Klosterhof.
Apotheker Paul Schmidt, Leipzig, Schletterstr. 1.
Pfarrer Adolf Schmidthenner, Korb i. Baden, Amt Adelsheim.
Fräulein Dr. phil. Ilse Schneider, Berlin W. 10, Dörnbergstr. 6.
Dr. jur. Gerbert Scholten, s'Gravenhage (Holland), Mauvitskade 6.
stud. chem. Anna Schönfeldt, Jena, Urbanstr. 4, bei Dr. Gossler.
Rudolf Schönwiese, Leipzig-Mockau, Kielerstr. 18.
Dr. med. F. Schranz, Breisach i. Baden.
Oberlehrer Oskar Schröder, Waldwil (Rheinland).
Dr. Hans Schulz, Direktor der Bücherei beim Reichsgericht, Leipzig.
stud. phil. Karl Schunck, Halle a. d. Saale, Händelstr. 15.

St.

Josef Stehle, Scheidegg, bayr. Allgäu.
Richard Stern, Berlin-Neutempelhof, Burgherrnstr. 11, bei Elban.
Professor Dr. med. A. Sticker, Berlin W., Corneliusstr. 4.
M. Th. Strewe, Berlin NW. 7, Sommerstr. 4a.

T.

Dr. Ernst Tedesko, Leipzig, König Johannstr. 33.
Hans Arthur Thies, Leipzig, Rohrteichstr. 2.
Lehrer Thiessen, Berlin N. 113, Schönfließerstr. 18.
cand. theol. Ernst Tschierske, Naumburg a. d. Queiß, Ev. Predigerseminar.
Pfarrer Ludwig Turtur, Fünfbrenn, Post Spalt, Bayern.

V.

stud. chem. Ernst Velten, Hamburg, Krankenhaus Barmbeck.
Professor Dr. Paul Vogel, Zwickau i. Sa., Bismarckstr. 9.
stud. theol. Ph. Ch. Vriezen, Utrecht (Holland), Kievitdwarstraat 1c.

W.

Joachim Wach, Leipzig, Fichtestr. 10.
Professor Dr. Eugen Julius Weber, Karlsruhe i. Baden, Amalienstr. 63.
Forstassessor Dr. Hermann Weber, Gießen, Goethestr. 67.
Lehrer Karl Wernet, Karlsruhe i. B., Helmholtzstr. 13.
cand. phil. Kristian Westerby, Kopenhagen (Dänemark), Thorwaldsensvej 12.
Dr. Otto Westphal, München, Siegfriedstr. 18.
Mittelschullehrer F. Wickel, Altona a. Elbe, Eimsbüttelstr. 60.
Horst Kretschmann Winckelmann, Berlin W., Kurfürstendamm 126.
stud. rer. pol. Walter Wolf, Karlsruhe-Beiertheim i. Baden, Weiherweg 21.
Schriftleiter Oskar Wölfer, Stuttgart, Kanonenweg 34 a.
Walter Wolff, Hamburg, Hansastr. 71.
Wilhelm Wolff, i. Fa. L. Wolff, Hamburg, Spaldingstr. 156—162.

Z.

Dr. M. von Zobeltitz, Bibliothekar, Berlin-Wilmersdorf, Prinzregentenstr. 7

Institute.

Berlin NW., Preußische Landesversammlung, Prinz Albrechtstr. 5.
Köln, Philosophisches Seminar der Universität.
Königsberg i. Pr., Hufen-Gymnasium.
Leipzig, Forschungsinstitut für Psychologie a. d. Universität Leipzig, Paulinum III.
Münster i. Westf., Philosophisches Seminar der Universität, Abt. A (Professor Ettlinger).

Register.

1. Sachregister.

Absolutes 11, 30 f., 34 f., 37, 46, 48, 117 ff., 137 ff., 199, Absolutheit 38, 56, 118, 282, Absolutismus 56, 425
Abstraktion 54, 214 f., 218 f., 281, 382, A.stheorie 67, Abstraktum 374.
Agnostizismus 18, 20
Akte 52, sittliche 123 f., 126, 131, 149, A. der Freiheit 126, 130
Allgemeines 11, 63 f., 121, 187, 257, 325, A.es u. Besonderes 446, Allgemeingültigkeit 244 f., 325, A.-heit 5, 8, 137
Als-Ob 22, 56, 276 ff., 452
Analogie 9, 15, 23, 363, 429
Anamnesis 182 ff.
Anschauung 1 ff., 10, individuelle 5, intellektuelle 49, reine 60, A. u. Begriff 160, 260, A. und Denken 125, A.sform 429 ff.
Antinomien 58, 130, 287 f., 422, Antinomik 196 ff.
Antizipation 182 ff., 412
Apperzeption 161, 428 ff., transzendentale 363
Apprehension 428, 431
Apriori 56, 59, 116, 187, 245, 260, 272 ff., 413, A.smus 33, 56
Asketik 130 f.
Ästhetik 251 f., 278, 283, 290, 292, 299, 412 f.
Astronomie 328, 354
Attribute Gottes 3 f.
Aufgabe, sittliche 132, ewige 412, d. Wissenschaft 328
Ausdehnung 9, 15
Außenwelt 50 ff.
Autonomie 26, 28, 41, 61, 121, 131, 179, 255 f., 260 f., 268, 306, d. Glaubens 43, d. Willens 117
Axiome der Logik 51

Begriff 18, 50, 63, 67, 69, 120, 145, 148, 151, 153, B. u. Anschauung 160 f., 260, B. des Ich 132, B.sbildung 328, B.stheorie 214
Beschreibung 220, 223, 264, 284
Besonderes 63 f., B. u. Allgemeines 446
Bestimmung 11, räumliche 8 f., relative 12, substantielle 17, zeitliche 8, B. des Gelehrten 202 ff., des Menschen 111, 204
Bewegung 1, 19, 23, 62, 166, 229
Bewußtsein 7, 31, 113, 115, 118, 138 ff., 146, 157, 284, 294, 385, 391, 428 ff., individuelles 140, religiöses 41, sittliches 33 f., 48 f., Einheit d. B. 161, 363, B.sbeziehung 31
Bildung 253, 258, 296, Bildsamkeit 253
Binomismus 366 ff.
Biologie 112, 265, 328, 373, Biologismus 276

Charakter, individueller 129, 145 f., 150
Chemie 354, 373
Christentum 18, 34, 136

Dasein 357, D. Gottes 277
Deduktion 41, 121 f., 125, 127, 132, 137
Definition 20 f.
Denken 5, 17, 30, 192, diskursives 125, reines 60, Gegenstand d. D.s 2
Determinismus 231, 300, 438
Dialektik 61, 128, 130 f., 136, 147, 185, 200 f., 284, 287, 445, spekulative 404, transzendentale 411
Differenzierung 6, 8
Dimension des Raumes 14 f., 20 ff.
Ding 7 ff., 17 f., 37, 54 f., 119, 166, 214 f., 220, 222, 387, 445, kreatürliches 4, Raum u. Zeit als D.e 2, D. an sich 30, 121, 213, 292, 375, 390, 403, 454

Egoismus 115, 443
Eidos 214 ff.
Einheit 156, d. Bewußtseins 140, 161, 363, d. Geistes 35 f., 118, d. Lebens 148, d. Welt 192, ideale E. 214 f.
Einheitsschule 296 f., 303 f., 448
Einteilung d. Wissenschaften 63, 72, 264
Empfindung 4 f., 210 f., 368 ff., 382, 385 ff.
Empirie 140, Empirisches 56, 139, 183, Empirismus 46, 56, 72
Entwicklung 176, 192 f., E.sgeschichte 163, 166 f.
Erfahrung 1, 8 f., 11, 22, 32, 34, 50 ff., 59 f., 116, 121, 210, 213, 220 f., 245, 262, 282, 284, 382 f., 386 f., 433, religiöse 131, sittliche 116
Erinnerung 182 ff.
Erkennen 30 ff., 43, 47, 64, 157, 182, religiöses u. sittliches 37, theoretisches 37
Erkenntnis 3, 33 ff., 40, 43, 48 f., 63 f., 69, 118, 121, 132, 160, 206, 237, 260, 281 f., 284, 330 f., 353, philosophische 125, psychiatri-

sche 294, religiöse 37, E. d. Absoluten 30, 199, d. Außenwelt 50 ff., des Seienden 392, E.kritik 46, 284, 449, E.problem 63, E.theorie 25, 30 ff., 47, 113, 252, 287, 291, 366 ff., 397, 453, E.weisen 166
Erklärung 220, 222, 383
Erlebnis 31, 66, mystisches 131, sittliches 126, E. u. Geltung 302
Eros 185, 294
Erscheinung 30, 32, 46, 144, 146, 171, 213, 292, 431 f.
Erziehung 73 f., 252 ff., 296, 454 f.
Ethik 36, 58, 114 ff., 129, 132, 136 f., 143, 147, 152, 155, 197, 235, 251, 256, 260 ff., 268, 279, 282 f., 287, 357, 401, 405, 412 ff., 420 ff., 436 ff., E. u. Recht 346
Evidenz 37, 51, 242
Ewigkeit 18, 293
Existenz 3 f., 14, 123, 150, 221, 379, 390, 455 ff.

Faktizität 111, 124
Faktum 119, 123, d. Bewußtseins 118, d. Vernunft 116, d. Wissenschaft 115
Fiktion 2, 16, 22 f., 56, 276 ff., juristische 363, F.alismus 276 ff.
Form 69, 121, 278, apriorische 116, F. d. Wissenschaft 355, F. u. Inhalt 122, 399, F. u. Stoff 258
Freiheit 61, 127, 129, 131, 138 f., 146 ff., 260 f., 265, 268 f., 301, 417 ff., 436, 438 f., absolute 119, F. des Willens 28, F. u. Gesetz 120, F. u. Natur 126, 237
Friede, ewiger 57 f., 238
Funktion 264, logische 54, 67
Futurismus 68 f.

Ganzes 142, 151, 166, 180
Gegebenes 34, 56, 210, 291 f., 294, 372, 374, 383, 390, 392
Gegenstand 51, 121, 210 f., 215, 269, 284, 294, ästhetischer 152, G. d. Bewußtseins 31, d. Naturwissenschaft 390, d. Philosophie 33, d. Rechtswissenschaft 332 ff., d. Wissenschaft 347 ff., G.stheorie 291
Geist 47, 48, 166, 269, 294, deutscher 286, menschlicher 27, 30, 32, 35 f., 39, objektiver 144, 243, persönlicher 38 f., sittlicher 152, G.esleben 181, G.esphilosophie 252, G.eswissenschaften 237, 258, 279, 382, 404, 411, G.iges 21 f.
Geltung 56, 251 ff., 302, 356, G. d. Rechts 337, G.swerte 251 ff.
Gemeinschaft 131 ff., 147, 151 ff., 446, G. u. Individuum 255
Geometrie 212, 217, nichteuklidische 56
Geschichte 14, 24 f., 62 ff., 147, 151 ff., 235, 258, 265 ff., 270, 301 ff., 325, 331, 335, 405, 411, 415, 419 ff., 445, G. u. Gesetz 157 ff., G. u. Natur 38, G.slogik 167, G.sphilosophie 58, 61 ff., 154, 235, 265 ff., 404, 426, G.swissenschaft 63 f., 266, 328, 371, 404, 406
Gesellschaft 132 f., 207, 436
Gesetz 17 f., 67, 116 f., 121, 191, 220, 391, apriorisches 124, juristisches 242 f., G. d. Natur 168, G. u. Freiheit 120, G. u. Geschichte 63 ff., 157 ff., G.eswissenschaft 63, 175, 251, 393, G.mäßigkeit 191, 221, 372
Glaube, religiöser 27, 29, 37, 41 ff., 286
Gleichheit 214 ff., 221
Gott 2, 4, 12, 18 ff., 28, 35, 47, 119, 127, 131, 138 ff., 154, 240, 270, 277, 286, 293 f., 417, 422, G.esbewußtsein 49, G.eserkenntnis 34, 38, G.heit 18
Grenze 7, 13, 15 f., 22
Größe 16 f., 172, 215
Grundwissenschaft 291
Gültigkeit 357, objektive 355
Gut 415, höchstes 115

Handeln, sittliches 29, 133, Handlung, freie 120, sittliche 130
Humanismus 61, 65 ff.
Hygiene 355
Hypothese 23, 279 f.

Ich 60, 120, 123, 125 ff., 140 f., 148 f., 269, 389, 439, absolutes 132, empirisches 118, 126, praktisches 143, reines 118, 126
Ideal 32, 300, 412 ff.
Idealismus 72, 113, 125, 237, 260 ff., 276, 281 ff., 293 ff., 353, 370, 392, 442, empirischer 426, ethischer 39, 57, kritischer 39, 61, 234, spekulativer 60, 402 f., transzendentaler 118, 261, 387, 389, 395, 427
Idee 11, 42, 137, 165, 214 ff., 236 ff., 293 f., 301 f., 412 ff., platonische 186 ff., regulative 127, sittliche 57, I. d. ewigen Friedens 57 f., d. Pädagogik 251, d. Persönlichkeit 252, d. Rechts 245, d. Wissens 252, I.nlehre 187 ff., 270, 277
Identität 23, 215 ff., 221, I.ssatz 231 f.
Illusion 301, ästhetische 278
Immanenz 387 ff., 427, 429
Imperativ, kategorischer 28, 116 ff., 146, 293, 439
Indeterminismus 13, 300, 438
Individualismus 263, 436 f.
Individualität 66, 128, 132, 141 f., 145, 152, 161, 267, 411 ff., 418 ff., sittliche 146 ff.
Individuation 6, 140, 142 f.
Individuelles 139, 170, 194
Individuum 53, 67, 73, 131 f., 140 ff., 178, 185, 194, 204, 419, 446, I. u. Gemeinschaft 255
Inhalt u. Form 112, 399
Intellektualismus 32, 36, 44

Intelligenz 120 f.
Irrationales 113, 125, 440, 446
Irrationalität 139, 423
Jurisprudenz 321 ff.

Kantgesellschaft 75 ff., 310 ff., 470 ff.
Kantianismus 30, 46
Kapitalismus 248 f.
Kategorien 21, 25, 29, 31, 60, 64, 70, 158 f., 169, 171, 268, 292, 395, 412, 418, 429, 433, 447, 449, ästhetische 40, ethische 152, K.lehre 22
Katholizismus 26 f.
Kausalität 61, 126, 130 f., 174 f., 220 ff., 268
Kausalgesetz 63, 221 ff., 372 f., Kausalprinzip 39
Kontinuität 20, K. d. Formen 169
Kontinuum 7, 13, 16
Körper 1, 8, 16 f., 21 f., 156, 158, 207, 211 f., 222 f., 229, 279, 291 f., 371 f., 376, 387
Krieg 57 f., 65, 153, 238, 437
Kritik 47, K. d. Erfahrung 262
Kritizismus 46, 50, 56, 198, 237, 276 f., 281, 288, 296, 392, 400, 406, 411 ff., 428
Kultur 62, 67 f., 73 f., 174, 181, 251, 255 ff., 262, 265 ff., 357, 419, 427, religiöse 37, sittliche 34, K. u. Krieg 57, K.ethik 253, K.geschichte 63, K.-philosophie 252 f., 258, 270, 411 ff., K.werte 444, K.wissenschaften 72, 328, 360, 412
Kunst 24 f., 32 f., 40, 47, 266, 278, 283 f., 290 f., 416, 438, K.lehre 130, K.philosophie 75, K.wissenschaft 290 f.

Leben 47, 62, 68 ff., 148, 179 f., 269, 279, 293 f., 441, absolutes 141, göttliches 139 ff., L. Gottes 4, 20, L. u. Kunst 33, Metaphysik d. L.s 425, L.sknoten 5
Liberalismus 248, 262
Logik 51, 66, 223, 251 f., 262, 279, 281, 288, 357, 397, 415, 445, 452 f., 455, mathematische 54, transzendentale 64, 302, L. d. Geschichte 64, d. Naturgeschichte 167, d. Sittenlehre 147, L. u. Psychologie 72
Logismus 397, Logizismus 370
Logos 293 f. 406

Machiavellismus 442 ff.
Marburger Scule 60 f., 72 269, 281, 357, 362, 377, 400 ff., 412
Material 256, M. d. Pflicht 113 ff., d. Wissenschaft 354
Materie 52, 54 f., 299, 407
Mathematik 115 f., 212 f., 266, 279, 292, 324, 345, 357, 453 f.
Maximen 156 f.
Mechanik 16, 61, 230, 373
Medizin 279 f.
Mensch 204 f., M.heit 57 f.
Metamorphose 191 f.
Metaphysik 30, 34, 60 f., 69, 113, 117, 121, 137 ff., 145, 147, 193, 235, 237, 260 f., 264, 268, 281, 283 ff., 290 ff., 352, 364, 382, 399 ff., 423, 426, 438, 447, 449, 455, M. d. Lebens 425, M. u. Religion 45
Methode 63, 260, 399, generalisierende 168, kausale 175, teleologische 175, transzendentale 60, 234, M. d. Geschichtsbildung 159, d. Geschichtswissenschaft 266 f., der Philosophie 125, d. Religionsphilosophie 271, M.nlehre 25, 399, 417
modus rectus u. obliquus 6, 17
Möglichkeit 232
Moral 115, 122, 136, 300, M. u. Politik 442 ff., u. Religion 28, 33, 74, M.ismus 114 ff., 147, 149, M.philosophie 127, M.-prinzip 440
Mystik 34, 49, 66, 69, 119, 127, 131, 138, 397 f.

Nation 57 f., 151 ff., 437, 448, N.alismus 58, 65
Natur 39, 67, 124, 140, 143 f., 151, 156 ff., 352, 357, sinnliche 28, N. u. Freiheit 126, 235, 417 ff., u. Geschichte 38, 268, u. Kunst 278, N.erkenntnis 67, 221, 355, N.geschichte 63 f., 156 ff., 167, N.gesetz 40, 268, 324, 356, N.gesetzlichkeit 227, N.philosophie 64, 124, 167, 252, 352, N.recht 205, 207 ff., N.wissenschaft 39, 63 f., 72, 168, 222, 237, 268, 324, 328, 331, 345, 353, 357, 360, 370 ff., 377, 382 f., 390, 393 ff., 405, 408 f., 417
Neukantianer 72, 287, 396 ff., Neukantianismus 396 ff.
Neuplatoniker 18, Neuplatonismus 66 f., 138, 266
Normen 120, 262, 277, 324, 339
Notwendigkeit 3 f., 23, 119, 124, 163, 232, 268

Objekt 6, 52, 119, 123, 125 f., 138, 156, 160, 182, 207, 293 f., 409, primäres 5, O. d. Metaphysik 143, d. Sittenlehre 143, O.ivationen 256, O.ivität 56, 324 f., 356
Ontologie 421, Ontologismus 61
Ordnung 56, historische 160, intelligible 131, zeitliche 1, 4
Organisches 191, 236 f.
Organismus 176 ff., 192, 236 f., 265 f.
Originalität u. Kausalität 174 f.

Pädagogik 73, 151, 251 ff., 283 f., 296 f.
Parallelismus, psychophysischer 280
Persönlichkeit 73, 129, 147 f., 150, 152, 252, 269, sittliche 436 ff.
Pessimismus 61 f.

Pflicht 42, 113 ff., 261 f.
Phänomen 1, 14, 55, 293, Ph. alismus 50, 56, Ph. alität 210 ff., 375
Phänomenologie 72, 300, d. Geistes 292, d. Sittlichkeit 147
Philosophie 266, kritische 426, praktische 116 f., als Weltanschauung 401, als Wissenschaft 72 f., 292, 305, 401, 405, Begriff d. Ph. 30, Gegenstand d. Ph. 33, Ph. d. Als Ob 22, 276 ff., 452, d. Gegenwart 366 ff., d. Geschichte 24, 301, d. Kunst 24 f., d. Protestantismus 24 ff., d. Rechts 24, d. Religion 24 ff., P. u. Pädagogik 251 ff., u. Psychologie 288, u. Religion 272, u. Staat 438, in Volkshochschulen 305 ff.
Physik 12 f., 23, 52, 56, 211 f., 223, 228, 280, 288, 292, 354, 371, 377
Physiologie 378, 393
Platonismus 66 f., 197
Politik 130, 261, 442 ff.
Positivismus 45 f., 50, 70, 270, 276, 281 ff., 293, 323, 392, 395
Postulat 41, 118, 277
Pragmatismus 47, 68 f., 276, 284, 293, 452
Praktik 445, Praxis 332
Primat, d. praktischen Ich 143, d. praktischen Vernunft 31, 39, 41, 144
principium indiscernibilium 10
Prinzip 399, aller Dinge 3, d. Abstraktion 54, d. Bewegung 19 f., d. Erkenntnis 132, d. Innerlichkeit 28, d. Selbständigkeit 120, d. Sittlichkeit 120.
Protestantismus 24 ff., 131
Psychologie 210 f., 245, 251, 252, 270, 283 f., 288, 295, 299 f., 331, 383, 393, 408 ff., 421, 438, als Grundwissenschaft 73, P. u. Logik 72, u. Philosophie 363 f., P. d. Religion 455 f., Aufgabe d. P. 371, Methode d. P. 377 ff.
Psychologismus 73, 408
Psychophysik 384 f.
Punkt 54 f.

Qualität 20, 372 f.
Quantität 51 f., 56, 125, 372, 390

Rationalismus 28, 197, 274, 425 f.
Raum 1 ff., 50, 52 ff., 119, 123, 210 ff., 226 f., 292, 375 f., 407, 427 ff., überhimmlischer 185, R. anschauung 5, R. begriffe 210 ff.
Reales 2 f., 16 ff., 20 f.
Realisierung 382 ff., d. reinen Willens 123
Realismus 12, 41, 72, 284, 372, 379, 442, kritischer 456, naiver 55, transzendentaler 384
Realität 52, 55, 60 f., 65, 122 ff., 127 f., 133, 137, 273, 374, 382, 456, geistige 114, objektive 357, sittliche 114, transsubjektive 42
Recht 24 f., 58, 241 ff., 277 f., 321 ff., R.sbegriff 328, R.sidee 345, R.snormen 244, 339, 365, R.sphilosophie 58, 132, 140, 241 ff., 252, 302, 321 ff., R.spolitik 343, R.swissenschaft 241 ff., 321 ff.
Relation 7, 13, 17, 55 f., R.skategorien 60
Relatives 11
Relativismus 241 ff., 268, 407, 425
Relativität 10, 12, 22, 220 ff., 282, 407, d. Erkennens 31 f., R.stheorie 1, 22 f., 56, 228, 279, 407
Religion 24 ff., 69, 74, 130, 144, 262 f., 266, 268 ff., 279, 282, 290, 293, 300, 401, 445, 447, 452, 455, R. u. Metaphysik 45, 438, u. Moral 28, R.sphilosophie 24 ff., 40 f., 58, 71, 132, 252, 268 ff., 277, 283 f., 300 f., R.spsychologie 25, 263, 271, R.sunterricht 262 f.
Renaissance 66 f.
Romantik 61, 70 f., 152, 285 f.

Schicksal 268
Scholastik 66, 226, 299, 455
Schönheit 236 f., 294, Idee d. S. 1
Seele 5, 29, 35, 136, 182 ff., 288 ff., 288, 409
Sein 11, 19 f., 60 f., 118 ff., 137 ff., 145 f., 157, 235, 357 f., S. u. Sollen 32, 413, u. Werden 142
Selbständigkeit 120 ff., 127
Sexualethik 441 f.
Sinn, innerer 427 ff., S.enwelt 50, 118, 123, S.esdaten 51, 54, S.esqualitäten 51 f., 55 f., 383, S.estäuschung 51, S.lichkeit 433, S.lichkeit u. Verstand 260
Sittengesetz 33, 116 ff., Sittenlehre 113 ff.
Sittlichkeit 32, 47, 117, 120, 122, 129 ff., 260, 294, 360, 401, 438 ff.
Skeptizismus 22, 323
Sollen 117 f., 142, 145, 150, 176, 235, 243, 261, S. u. Sein 329, 413
Sozialidealismus 445 ff.
Sozialismus 132, 246 ff., 262 f., 282, 437, 449
Sozialphilosophie 436 ff.
Soziologie 241 ff., 331, 334 f.
Spezifikation 10, 12 ff., 21, 156, 164
Staat 58, 62, 73 f., 152 f., 207, 209, 363, 408, 443 f., 449 ff., S.enbund 58, S.slehre 278, 406 ff., S.smoral 443, S.sphilosophie 58, S.srecht 58
Stetigkeit 220 ff.
Stoff u. Form 258, 355
Subjekt 2, 5, 126, 160, 253, 256 f., 293 f., 409, S.ivität 383, S.ivität d. Sinnesquantitäten 51
Substantielles 16 f., 21
Substanz 2, 5, 8, 17 f., 60, 142
Synthese 123, 260, v. Freiheit u. Gesetz 120, Synthesis 142, intelligible 133, Synthesis d. Geisteswelt 132

System 116, 119, 124, 136, 139, 344, 348 f., 422, S. d. Geltungswerte 251 f., d. transzendentalen Idealismus 118, d. Sittenlehre 121, 126, 132, d. Vernunft 121

Tat 123, T.sache 56, 115, 119, T.sächlichkeit 232
Teleologie 175 ff., 236, 287, 419 ff.
Theismus 18 ff.
Theologie 49, 241
Theorie 44, d. Erfahrung 59 f., d. Erkennens 31, d Pädagogik 251, d. Rechtswissenschaft 244, 322 ff., T. u. Wirklichkeit 329
Theosophie 274 ff., 398
Totalität 7, 137 f.
Transzendental 59 f., 234, 455, T.ismus 117, T.philosophie 113, 119, 121, 260, 302
Transzendenz 136, 145, 375
Typen, religiöse 34 f., 49

Unendliches 50, 60, 142, 171 f., 269
Unsterblichkeit 150, 288
Unterrichtslehre 296 f.
Urphänomen 62, 265
Ursache 4, 19, 118, 159 f., 175, 186, 223 ff.
Ursprung 60 f., 158 ff., 169 ff.
Urteil 30 f., 392, unendliches 60, d. Ursprungs 60, U.skraft 175, 299
Urzeugung 177 ff.

Vernunft 128, 132, 158, 260, 262, 268, 302, 306, 363, 400, ästhetische 158, historische 158, praktische 31, 39, 41, 116 ff., 121, 131, 158, 237, 400, 452, reine 28, 42, 44, 117 f., 158, 191, 197, 236, theoretische 121, 400, 405, V.glauben 42, V.kritik 37, V.religion 41, V.staat 133, V.wesen 12
Verstand 161, allerkennender 19, V. u. Sinnlichkeit 260
Vielheit 10, 20, d. Individuen 140 f.
Vitalismus 228
Volk 58, 152 f., 267, V.shochschule 305 ff.
Völkerbund 57 f., Völkerkunde 271, Völkerpsychologie 271, Völkerrecht 58, 245
Vorstellung 3, 7, 21, 183, V.sbeziehung 7, V.svermögen 7

Wahrheit 19, 31, 56, 185, 284, 294, W.sbegriff 31, W.skriterium 31, 37, W.sproblem d. Religion 271 ff.
Wahrnehmung 5, 14, 56, 183 f., 223, 382, 387, 429 ff., äußere 3, 51, innere 3 f.
Welt 4, 12 f., 19 f., 23, 34, 123, 125, 148, 157, 192, 194, 288, 375 f., intelligible 123, 126, materielle 143, sinnliche 133, sittliche 143, 147, W. der Erscheinungen 191, W. der Ideen 170, W.u.Gott 138 f., W. u. Wille 128, W.anschauung 27, 33, 59, 115, 262, 288, 401 f., W.bürgerrecht 58, W.erkennen 37, W.ordnung 34, 288
Werden 179, u. Sein 142
Wert 29, 142, 155, 195, 251, 253, 282 f., 294, 324 ff., 346, 357 ff., sittlicher 439, W.beziehung 357 ff., W.erlebnis 31, W.freiheit 324 ff., W.philosophie 268, 281 ff., W.theorie 253.
Wesen 120, allwissendes 19, freies, vernünftiges 117, W. Gottes 35
Widerspruch 13, 18 ff., 157 f., 230 f., Satz v. W. 225, 232, 237
Wille 114 ff., 145, 150, 244 ff., 260, 292 f., 332, reiner 113, 117, 122 ff., 148, sittlicher 132, Freiheit d. W.ns 28
Wirkliches 8, 139, 170
Wirklichkeit 13, 16, 42, 48, 51, 63 ff., 117, 121 f., 151, 155, 157, 191, 211, 278 f., 282 ff., 293, 299, 357 ff., 373, 388, 395, 415, 425, W.slehre 65
Wirkung 160 f., 223 ff.
Wissen 34, 37, 65, 119, 137 ff., 182 f., 185 ff.
Wissenschaft 32 f., 47, 60, 62 f., 72, 115, 144, 210, 222, 269, 272, 279, 287 f., 295, 307, 352 f., Begriff u. Gegenstand d. W. 347, W. u. Philosophie 24 ff., 30, 72, W. vom Recht 321 ff., W.slehre 37, 118, 122 ff., 241, 295 f., 352, 405, 445
Wollen 133, 244, sittliches 440

Zahl 13
Zeit 1 ff., 50, 52 ff., 119, 123, 193, 226 f., 407, 427 ff., Z.lichkeit 18, Z.losigkeit 18, Z.punkt 55.
Zufall 124, Zufälligkeit 160, 323
Zusammenhang der Welt 194
Zweck 61, 133, 284, Z.begriff 39, 421, Z.mäßigkeit 39, 175, 180

2. Personenregister.

Abderhalden, E. 275
Adler, M. 249
Albertus Magnus 455
Alexander 52
Aristoteles 1, 8, 11, 18 ff., 66, 287, 292, 296, 298 f., 301, 440
Aster, E. v. 230
Augustin 3, 18, 66, 455
Avenarius 366, 375

Bacon 306
Bakunin 250 f.
Bauch, Br. 165, 167, 170 f., 287
Baumgarten (Jurist) 324
Baumgarten, Otto 443
Bebel 250
Becher, E. 275
Bergmann, E. 75, 275
Bergmann, Hugo 224
Bergson 187, 192, 439
Berkeley 4
Bernheim, E. 264
Binder, J. 361
Bismarck 250, 286
Blumenfeld, W. 409
Boeckh 299
Böhm-Bawerk 324
Boucke 193
Boxberger 466
Brentano, Br. 1 ff., 72, 231½
Bruno, G. 194, 236, 289
Burckhardt, J. 61 ff.
Byron 189

Cantor 171
Cartesius s. Descartes
Cassirer, E. 60, 193, 198 f., 394, 417
Cathrein, V. 440
Chamberlain, H. St. 324, 331
Christus 74
Clarke 2 f., 13, 18
Class 274
Cohen, H. 72, 237, 238 f., 243, 273, 287, 342, 357 f., 397, 411 ff., 417 ff., 423 ff., 447, 455
Collin, Jon. 203
Comte, A. 47
Conrad, O. 263
Cornelius, H. 275
Curtius, E. 298
Cusanus s. Nikolaus

Dankwarth 324
Descartes 2, 5, 60, 237, 267, 291
Dessoir, M. 291
Deussen, P. 277, 458 ff., 465 ff.
Diderot 75
Diels, H. 184
Dilthey, W. 33, 62, 70, 243, 257, 259, 411, 423 ff.
Driesch, H. 228
Drobisch, M. W. 298
Duns Scotus 300

Eckermann 188, 190
Eckhart, Meister 36
Ehrenfels 225
Einstein, A. 22 f., 56, 228, 230, 407
Ekhof 284
Eltzbacher 328
Empedokles 184
Engels 249 f.
Epikur 62
Erdmann, B. 57, 72, 439
Erhard, Joh. Benj. 203
Eucken, R. 63, 262, 264, 272 f., 274
Euler 10

Feuerbach (Jurist) 335
Feuerbach (Philosoph) 249
Fichte 57 ff., 113 ff., 200 f., 202 ff., 239 ff., 259, 289, 303, 404, 411, 417, 436, 438, 445, 451
Fiedler, K. 291
Fikenscher, W. A. 202
Fischer, Kuno 394
Flourens 5
Forberg 277
Förster, F. W. 289
Frank, Ph. 221
Frauenstädt 461, 465
Fries 261 f., 295
Frischeisen-Köhler 254 f., 384 ff., 387, 392, 425

Galilei 60, 230
Garbe 466
Garve 234
Gauß 23
Gebhardt, C. 462
Gehrcke 22
Görland 60
Goethe 32 f., 40, 62, 182 ff., 259, 265, 301, 394
Goette, A. 167, 173, 177 f.
Green 238
Grisebach 461, 464 f.
Groos, K. 275
Gumplowicz 324
Gundolf 394

Haas 23
Haering, Th. 428
Hansen, A. 275
Hardenberg 247
Hartenstein 464
Hartmann, Ed. v. 61
Hartmann, Nik. 60, 179
Haym, R. 70
Hegel 60 ff., 69, 200 f., 243, 269, 271, 284, 286 f., 292, 308 f., 402 ff., 411, 426, 447
Heim, K. 275
Heraklit 69
Herbart 5, 259, 263, 298 f.
Herder 235, 268
Herkner, H. 247
Hertling, G. v. 288
Herz, M. 234 f.
Hessenberg, G. 221
Heubaum, A. 259
Heymans 439
Hochstetter, E. 462
Hönigswald 254
Horneffer, E. 197 ff.
Humboldt, W. v. 199, 233
Hume 4, 19, 45 f., 291, 439
Husserl, Edm. 1, 72, 214, 292, 374, 387

Jachmann 238
James 271
Jean Paul s. Richter
Jhering 335
Jouffroy, Th. 264

Kabisch 263
Kaftan, J. 27 ff., 271
Kant 2, 4, 14, 27 ff., 32, 36, 39 ff., 57 ff., 69, 71 f., 74, 114 ff.,

149, 157, 160, 168 f., 172 f., 175, 191, 196 ff., 220 f., 225, 233 ff., 241, 248 f., 260, 268 f., 273 f., 277, 286, 288, 292, 295 f., 299 ff., 303, 342, 352 f., 357, 367, 375, 394, 399 ff., 407 f., 410, 411 ff., 417 ff., 421 ff., 427 ff., 438 ff., 445 ff., 452, 454 f.
Kastil 1
Katzer, E. 238
Kehrbach 464
Kellermann, B. 412 ff.
Kelsen 30
Keyserling, Graf H. 468 ff.
Kirchmann, J. H. v. 321 ff., 464
Koffka, K. 275
Kohler, Jos. 244, 351 f.
Kohn, B. 224
Kopernikus 39, 394
Kowalewski, A. 275
Kraus, O. 1 ff., 231
Krückmann, P. 275
Külpe, O. 379 ff., 413

Lafargue, Laura 249
Lagrange 16
Landsberg 323
Lange, F. A. 59
Lange, K. 275
Laplace 225
Lask 113, 137, 147, 359
Lassalle 249 f.
Laue 23
Lazarsfeld 332
Leibniz 2 ff., 9 f., 12, 18 f., 60, 225, 235, 237, 274, 293
Lenel 355
Lessing 284
Liebert, A. 69, 423 f., 426
Liebknecht 260
Liebmann, O. 167
Liepmann, M. 25
Linke, F. 214, 216, 218
Linné 191 ff.
Lipps, Th. 72, 230, 292
Litt, Th. 257
Locke 235, 248
Lomber, W. 303 f.
Lorentz 22
Luther 28 f., 286
Luxemburg, Rosa 250

Mach, E. 50, 56, 366, 386
Machiavelli 442 f.
Marsilius Ficinus 67
Marty 3, 8, 231
Marx, K. 247 ff., 263
Marx (Jurist) 332
Maxwell, J. C. 226, 228
Medicus, F. 241
Meinecke, F. 58
Meinong, A. 231 f.
Meisel-Heß, Grete 442
Mendelssohn 234
Meyer, R. M. 190
Mill, J. St. 439
Milton 287
Minkowski 22 f.
Mitteis 355
Mommsen 288, 298
Moog, W. 238
Morris, M. 188, 192
Motherby 238
Much, H. 466
Müller, Kanzler v. 195
Müller, Joh. 5
Müller, Max 270
Münch, Fr. 301 ff.

Nägeli, C. v. 178
Napoleon 58
Natorp, P. 60, 72, 165, 170, 182, 239, 251, 255, 259, 264, 271, 377 ff., 392, 412, 417, 455
Neeff, F. 158 ff.
Nelson, L. 47, 72, 361, 440
Neumann, K. E. 466
Newton 2 f., 8, 10, 18, 60, 228, 407 f.
Niederer 259
Nietzsche 62, 136, 467
Nikolaus Cusanus 60, 69, 194
Nußbaum 324, 326 ff.

Occam 50, 55
Oesterreich, K. 25
Ohr, W. 262
Ostwald 221, 274
Otto, Barth. 263
Otto, R. 273 f.

Pachmann 323 f.
Parmenides 11
Pasch, M. 275
Paul, Herm. 160
Paulsen 27, 440
Pestalozzi 258 ff., 447
Petronicwioz 5
Pfleiderer 274
Planck 386 f.
Platon 8, 11, 32, 36, 60, 66, 73, 138, 151, 182 ff., 220, 237, 298 f., 342, 357, 365, 445 f., 449 ff., 455
Plotin 236, 455
Pohle, L. 275
Poincaré 56
Post 324
Prel, du 288
Pythagoras 17

Radbruch 326, 360
Ranke 267
Raspe 235
Rathenau, W. 65, 438
Rehmke 72, 274
Reid 2 f., 18.
Reinach, A. 245
Reininger 427 f.
Reischle 271
Retsay 323
Ricardo 248
Richter, Jean Paul 304
Rickert, H. 63, 72, 168, 270, 354, 359, 370 ff., 379, 387, 392, 394 f., 411
Riehl, A. 273, 392, 402, 404, 439
Ritschl 271
Rohde, E. 183
Roloff 264
Roos (Tiermaler) 188, 190
Rosenkranz 464
Rousseau 248
Rudorff 323
Rumpf, M. 321, 323 f.
Russell, B. 50 ff.

Sallwürk, E. v. 263
Salomon, M. 321 ff.
Savigny 325, 355
Schaeder 273
Scheler, M. 27, 116, 439 f.
Schelling 60 f., 132, 200 f., 237
Scherer 70
Schiller 191, 233, 268
Schlegel, Fr. 71
Schlegel, J. E. 284
Schleiermacher 44 f., 150, 200 f., 263, 401, 413, 426, 438 ff.
Schlick, M. 228 f., 375 ff., 379

Schmidt, R. 275
Schmoller 360
Scholz, H. 444
Schopenhauer 34, 60 ff., 236, 458 ff.
Schröder, L. v. 466
Schultze, Th. 466
Schulz, Hans 202, 241
Schumann, F. K. 274
Schuppe, W. 366
Schweitzer, J. B. 250
Shaftesbury 236
Siebeck, H. 298 ff.
Sigwart 72, 411
Simmel, G. 25, 191, 193, 249, 273, 425 f., 440
Simon, W. 310 f.
Smith, A. 248
Sokrates 183, 186, 298, 302
Spencer, H. 263, 444
Spengler, Osw. 236, 447
Spinoza 36, 123, 188
Spitzer 291
Spranger, E. 253 f., 445
Stadler, A. 287
Stahl 323
Stammler, R. 243 f., 249
Staudinger 249
Stein, Frhr. v. 247
Steiner, R. 274
Steinthal 299
Stenzel, J. 183, 186
Stern, Will. 409, 438
Sternberg (Jurist) 323
Sternberg, K. 428
Strindberg 426
Stumpf, C. 1, 5, 264

Thomas v. Aquino 27, 288, 299, 455
Tolstoi 362, 443, 451
Trendelenburg 19, 298, 413
Troeltsch 71, 254, 271 ff., 286

Uhden 303

Vaihinger, H. 22, 199, 275, 283, 452
Vischer, F. Th. 292
Volkelt, J. 253, 283 ff.
Voltaire 60, 62
Vorländer, K. 191, 238, 249

Wachsmuth 298
Wagner, G. F. 460 f. 463, 464 f.
Wagner, Rich. 62, 452
Walzel, O. 70
Wedekind 442
Weismann 167
Weiß, O. 458 ff., 465 ff.
Werner, R. W. 292
Wichmann, O. 186
Wieland, C. M. 303
Wiget, Th. 259
Willmann, O. 255, 264
Winckelmann 236, 284
Windelband, W. 63, 72, 165 f., 188, 270, 354, 359, 394 f., 411
Windscheid 328
Wobbermin, G. 263, 274
Wolff 400
Wölfflin, H. 25
Woltmann 249
Wundt, W. 72, 271, 274, 284
Wyneken 264

Ziehen 366 ff.
Zitelmann 328
Zöllner 288

3. Besprochene Kantische Schriften.

(In zeitlicher Folge).

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) 197.
Träume eines Geistersehers (1766) 197.
Brief an M. Herz (21. Febr. 1772) 235.
Von den verschiedenen Racen der Menschen (1775) 163.
Kritik der reinen Vernunft (1781) 36, 74, 157, 161, 164 f., 168 f., 172, 191, 197, 213, 220 f., 225, 234 ff., 288, 303, 352, 395, 411, 421, 422 f., 447.
Prolegomena (1783) 197, 395.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) 116.
Kritik der praktischen Vernunft (1788) 41, 121, 197, 401, 439, 452.
Kritik der Urteilskraft (1790) 163, 167, 173, 175, 236 f., 299, 411, 418, 421, 423, 446 f.
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) 41 f., 269, 411.
Anthropologie (1798) 57.
Briefe an M. Herz, Garve, Mendelssohn 234.
Duisburg'scher Nachlaß 427 ff.
Reflexionen 57.

4. Verzeichnis der Verfasser besprochener Neuerscheinungen.

Barth, P. 284
Bauch, Br. 284
Bendix, L. 241 ff.
Berger, S. 241
Bergmann, E. 284
Bötte, W. 238
Braun, O. 291
Cassirer, E. 233 ff.
Cohen, H. 59 ff.
Cohn, Jon. 254 ff., 284
Cörper 279
Dessoir, M. 284
Dittrich, O. 279 f.
Driesch, H. 287
Elkuß, S. 70 f.
Falckenberg, R. 284
Feldkeller, P. 452, 452 f.
Fischer, O. 278 f.
Franz, E. 442 ff.
Freyer, H. 440 f.
Frischeisen-Köhler, M. 284
Gätschenberger, R. 453
Gese, P. 271 f.
Gjellerup 276 f.
Gleichen-Rußwurm 285
Glockner, H. 292
Graf, O. 454 f.
Güttler, K. 287 ff.
Henry, V. 295 f.
Hönigswald, R. 65 ff., 251 ff.
Jahn, M. 73
Jelke, R. 272 f.
Joël, K. 61 f.
Jörgensen, J. 281
Kelsen, H. 277 f.
Kesseler, K. 263 f.
Keyserling, Graf H. 285 f.
Klemm, O. 284
Knittermeyer, H. 455
Köhler, R. 273 f.
Köster, A. 284
Kowalewski, A. 276 f.
Kronfeld, A. 294 f.
Krückmann 277
Krüger, F. 284
Külpe, O. 456
Lange, K. 278
Leese, K. 274 f.
Lehmann, O. 280
Liebert, A. 286
Lipsius, F. R. 284
Lomber, W. 296 f.
Mahnke, D. 292 f., 293 f.
Mehlis, G. 436 ff.
Mehring, Fr. 247 ff.
Messer, A. 438 ff., 456
Moog, W. 57 f., 72 f.
Müller-Freienfels, R. 281 f., 455 f.
Natorp, P. 238 f., 258 ff., 445 ff.
Neeff, F. 63 f.
Nelson, L. 261 f.
Nicklisch, H. 456
Otto, E. 264 f.
Rhoden, G. v. 441 f.
Runze, M. 239 ff.
Russell, B. 50 ff.
Scheler, M. 286
Schmidt, R. 275 ff.
Schmied-Kowarzik 284
Schmoller, G. 245 ff.
Schneider, Herm. 284, 291 f.
Scholz, H. 277.
Schultz, J. 279.
Schulz, H. 239 ff.
Schwarz, H. 284
Selle, F. 65
Simmel, G. 68 ff.
Somló, F. 243 ff.
Spengler, O. 265 ff.
Spranger, E. 284
Staudinger, Fr. 268 ff.
Sternberg, K. 73 f., 449 f.
Straubinger, H. 274
Störring, G. 440
Thalheimer, A. 456 f.
Troeltsch 286
Utitz, E. 290 f.
Vaihinger, H. 275 ff.
Vorländer, K. 51
Warda, A. 237 f.
Wesselsky 282
Wiese, L. v. 286
Wilamowitz-Möllendorff, U. v. 450 f.
Wilbrandt, R. 247 ff.
Wilutzky, K. 74
Wirth, W. 284
Witkowski, G. 284
Wundt, W. 283.

5. Verzeichnis der Mitarbeiter.

Abich, M. 468
Bäumler, A. 411—426
Berger, Siegfr. 239—241, 445—449
Bergmann, Hugo 50—56
Binder, Julius 321—365
Bovensiepen 245—247
Braun, Otto 291
Brentano, Franz 1—23
Buchenau, Arthur 283—285
Cohn, Jonas 61—62
Driesch, Hans 65
Emge, C. A. 241—243
Falkenfeld, Hellmuth 70—71, 241, 287—289, 438—440, 440, 440—441, 441—442
Feldkeller, Paul 452, 452—453
Freyer, Hans 113—155
Gätschenberger, Richard 453—454
Glockner, Hermann 292
Graf, Otto 454—455
Hendel, Marie 182—195
Henry, Viktor 295—296, 451
Jahn, M. 73
Kahn, O. 303
Kaufmann, J. 214—219
Kesseler, Kurt 272—273, 273—274, 274
Kilian, W. 468—470.
Knittermeyer, H. 455
Kraus, Emil 63—64, 261—262
Kraus, Oskar 1—23
Kronfeld, A. 294—295
Lasson, Georg 268—269
Leo, W. 75
Liebert, Arthur 58—59, 59—61, 196—201, 233—237, 238, 239, 274—275, 436—438.
Litt, Theodor 254—258

Lomber, W. 296—297
Mahnke, D. 292—293, 293—294
Marck, Siegfr. 449—450
Mensi-Klarbach, A. 464—466
Menzel, A. 427—435
Messer, August 456
Meyer, Gottfr. 310—311
Mockrauer, Fr. 458—464
Moog, Willy 72, 72—73, 238, 298—301
Müller-Freienfels, Richard 455—456
Needl, Fr. 150—151
Nicklisch, H. 456
Salomon, M. 243—245
Schadow, W. 259—261
Schlemmer, H. 262—263, 263—264
Schmidkunz, Hans 264—265
Schneider, Herm. 210—213, 291—292.
Scholz, Heinrich 24—49, 270, 271—272, 442—445
Schück, K. 265—268
Schulz, Hans 202—209
Siegfried, Th. 275—283
Spranger, Eduard 251—253
Sternberg, Kurt 65—68, 69—70, 73—74, 285—287, 305—308, 396—410, 450—451
Thalheimer, A. 456—457
Ulrich, Martha 366—395
Utitz, Emil 290—291
Vorländer, Karl 247—251
Wilutzky, K. 74
Winternitz, Jos. 220—232
Zschimmer, E. 301—303.

B
2750
K3
Bd.25

Kant-Studien

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY